كتاب

الاقتصاد في الاعتقاد

﴿ تأليف ﴾

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين
شرف الائمة فخر الانام

محمد ابي حامد الغزالي الطوسي

رضي الله عنه
آمين

﴿ الطبعة الاولى ﴾

اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقي

طبع على نفقته ونفقة احمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخانجي

طبع بالمطبعة الادبية بسوق الخضار القديم بمصر



الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق واهل السنة · وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة · وافاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين · وانطق السنتهم بحجته التي قمع بها ضُلَّالَ الملحدين وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين · وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين · وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا بها الى اسرار ما انزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين · واطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول* وتحققوا ان لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول · وعرفوا ان من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد · واتباع الظواهر* ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر وان من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما اتوا به الا من خبث الضمائر · فميل اولئك الى التفريط وميل هؤلاء الى الافراط · وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط · بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم · فكلا طرفي قصد الامور ذميم · واني يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الاثر والخبر · وينكر مناهج البحث والنظر · اولا يعلم انه لا مستند للشرع الا قول سيد البشر · صلى الله عليه وسلم · وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما اخبر وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر · وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر · فليت شعري كيف يفزع الى العقل من حيث يعتريه العي

والحصر او لا يعلم ان خطا العقل قاصر وان مجاله ضيق منحصر · هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر باذيال الضلالات · من لم يجمع بتاليف الشرع والعقل هذا الشتات · فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاء · ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فاخلق بان يكون طالب الاهتداء * المستغني اذا استغني باحدهما عن الآخر في غمار الاغبياء * فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن * مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للاجفان · فلا فرق بينه وبين العميان · فالعقل مع الشرع نور على نور * والملاحظ بالعين العور لاحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور · وسيتضح لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة * المقترح تحقيقها بقواطع الادلة * انه لم يستاثر بالتوفيق * للجمع بين الشرع والتحقيق * فريق سوى هذا الفريق · فاشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم وانخراطك في سلك نظامهم وعيارهم · واختلاطك بفرقتهم فعساك ان تحشر يوم القيامة في زمرتهم · نسال الله تعالى ان يصفي اسرارنا عن كدورات الضلال · و يغمرها بنور الحقيقة وان يخرس السنتنا عن النطق بالباطل · وينطقها بالحق والحكمة انه الكريم الفائض المنة * الواسع الرحمة

باب

ولنفتتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والابواب · اما اسم الكتاب فهو ﴿ الاقتصاد في الاعتقاد ﴾ · واما ترتيبه فهو مشتمل على اربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات * وعلى اربع اقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات

(التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين

(التمهيد الثاني) في بيان انه ليس مهماً لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين

(التمهيد الثالث) في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان

(التمهيد الرابع) في تفصيل مناهج الادلة التي اوردتها في هذا الكتاب

واما الاقطاب المقصودة فاربعة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى فانا اذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وسماء وارض بل من حيث انه صنع الله سبحانه · وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث انه انسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث انه رسول الله وان نظرنا في اقواله لم ننظر من حيث انها اقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث انها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر الا في

الله ولا مطلوب سوى الله وجميع اطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي افعاله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فهي اذن اربعة اقطاب

(القطب الاول) — النظر في ذات الله تعالى — فنبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولاهو مخصوص بجهة وانه مرئي كما انه معلوم وانه واحد فهذه عشرة دعاوي نبينها في هذا القطب

(القطب الثاني) — في صفات الله تعالى — ونبين فيه انه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم وان له حياة وعلماً وقدرة وارادة وسمعاً وبصراً وكلاماً ونذكر احكام هذه الصفات ولوازمها وما يفترق فيها وما يجتمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز ان يكون شيء من الصفات حادثاً

(القطب الثالث) — في افعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوي وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثه الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح

(القطب الرابع) — في رسل الله — وما جاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه اربعة ابواب

(الباب الاول) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
(الباب الثاني) فيما ورد على لسانه من امور الآخرة
(الباب الثالث) في الامامة وشروطها
(الباب الرابع) في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

﴿ التمهيد الاول ﴾

(في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين)

اعلم ان صرف الهمة الى ما ليس بمهم — وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالهمة من العلوم او من الاعمال فنعوذ بالله من

علم لا ينفع واهم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الانبياء واخبروا الخلق بان لله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في افعالهم واقوالهم وعقائدهم وان من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تتزين بالعدل جوارحه فمصيره الى النار وعاقبته للبوار ثم لم يقتصروا على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بامور غريبة وافعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدها او سمع احوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك باول السماع قبل ان يمعن النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البديهي او التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب و يحشوه بالاستشعار والخوف و يهيجه للبحث والافتكار و يسلب عنه الدعة والقرار و يحذره مغبة التساهل والاهمال و يقرر عنده ان الموت اتٍ لا محالة وان ما بعد الموت منطو عن ابصار الخلق وان ما اخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع العجائب التي اظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم باقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سبعاً من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدك فانا بمجرد السماع اذا رأينا ما اخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول و بالغنا في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعاً فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما فاذن اهم المهمات ان نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادىء الراي وسابق النظر بامكانه اهو محال في نفسه على التحقيق او هو حق لا شك فيه فمن قوله ان لكم رباً كلفكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها و يثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولاً اليكم لابين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا رباً ام لا . وان كان فهل يمكن ان يكون حياً متكلماً حتى يامر و ينهى و يكلف و يبعث الرسل وان كان متكلماً فهل هو قادر على ان يعاقب و يثيب اذا عصيناه او اطعناه وان كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله انا الرسول اليكم فان اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عقلاء ان ناخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسل كما فصلناه في الفهرست . وكل ذلك مهم لا محيض عنه لعاقل

فان قلت اني لست منكراً هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكني لست ادري انه

ثمرة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل او هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب فهذا انما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الان فضول بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث الى الانتهاض لطلب الخلاص فمثال الملتفت الى ذلك مثال رجل لدغته حية او عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف ان الحية جاءته من جانب اليمين او من جانب اليسار وذلك من افعال الاغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول* مع تضييع المهمات والاصول

﴿ التمهيد الثاني ﴾

(في بيان الخوض في هذا العلم وان كان مهماً فهو في حق بعض الخلق ليس)
(بمهم بل المهم لهم تركه)

اعلم ان الادلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقاً ثاقب العقل رصين الراي كان ما يفسده بدوائه اكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم ان الناس اربع فرق

(الفرقة الاولى) — امنت بالله وصدقت رسوله واعتقدت الحق واضمرته واشتغلت اما بعبادة واما بصناعة فهؤلاء ينبغي ان يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري احواله في تزكيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه ببحث و برهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقاً فلا ينبغي ان تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن ان تعلق بافهامهم مشكلة من المشكلات وتستولي عليها ولا تمحي عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم في احوالهم واعمالهم ومعاشهم فقط

(الفرقة الثانية) — طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممتري على الباطل من مبتدا النشو الى كبر

السن لا ينفع معه الا السوط والسيف فاكثر الكفرة اسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرأت تواريخ الاخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من اهل الضلال مالوا الى الانقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة — اصرار وعناد ولا تظنن ان هذا الذي ذكرناه غض من منصب العقل و برهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الآحاد من اوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار الخفافيش فهؤلاء تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله

فمن منح الجهال علماً اضاعه　　ومن منع المستوجبين فقد ظلم

(الفرقة الثالثة) — طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسماعاً ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من انفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمانينتهم اوقرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم باعادة طمانينتهم واماطة شكوكهم بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد استبعاد وتقبيح او تلاوة آية او رواية حديث او نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل فاذا زال شكه بذلك القدر فلا ينبغي ان يشافه بالادلة المحررة على مراسم الجدال فان ذلك ربما يفتح عليه ابواباً أُخر من الاشكالات فان كان ذكياً فطناً لم يقنعه الا كلام يسبر على محك التحقيق فعند ذلك يجوز ان يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) — طائفة من اهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة و يتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة او بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال و يهيج بواعث التمادي والاصرار واكثر الجهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال اهل الحق اظهروا الحق في معرض التحدي والادلاء * ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازراء فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة الى ان اعتقدوا ان الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت

عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للاهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرًا في قلب مجنون فضلاً عمن له قلب عاقل والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له فليتحرز المتدين منه جهده وليترك الحقد والضغينة و ينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق واللطف في ارشاد من ضل من هذه الامة وليتحفظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال وليتحقق ان مهيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهدة اعانته في القيامة

﴿ التمهيد الثالث ﴾

(في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم ان التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الاعيان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك

فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت ان اكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم فاعلم انه قد سبق ان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يبعد ان يثور مبتدع و يتصدى لاغواء اهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف و يعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن امثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة و يستميل المائلين عن الحق و يصفي قلوب اهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر حرج به اهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقيه نعم من انس من نفسه تعلم الفقه او الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستفتى في تعيين ما يشتغل به منهما اوجبنا عليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه اعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغني احد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام نادر بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل بالفقه اهم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والدهما . فاما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاء والمرضى اقل عددًا بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغني عن

الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه لحياته الباقية وشتان بين الحالتين · فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين · ويدلك على ان الفقه اهم العلوم اشتغال الصحابة رضي الله عنهم بالبحث عنه في مشاوراتهم ومفاوضاتهم ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من انه الاصل والفقه فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الاصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة والطبيب ايضاً قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ثم وجود بدنك موقوف على صناعتي وحياتك منوطة بي فالحياة والصحة اولاً ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من التمويه وقد نبهنا عليه

﴿ التمهيد الرابع ﴾

(في بيان مناهج الادلة التي استنهجناها في هذا الكتاب)

اعلم ان مناهج الادلة متشعبة وقد اوردنا بعضها في كتاب محك النظر (١) واشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المتغلقة والمسالك الغامضة قصداً للايضاح وميلاً الى الايجاز واجتناباً للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج

(المنهج الاول) — السبر والتقسيم وهو ان نحصر الامر في قسمين ثم يبطل احدهما فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم اما حادث واما قديم ومحال ان يكون قديماً فيلزم منه لا محالة ان يكون حادثاً انه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين احدهما قولنا : العالم اما قديم او حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم

والثاني قولنا ومحال ان يكون قديماً فان هذا علم آخر

والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن ان يستفاد الا من علمين هما اصلان ولا كل اصلين بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افاد علماً ثالثاً وهو المطلوب وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوباً اذا كان لم يكن لنا خصم لانه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعاً بالاضافة الى الاصلين فانه مستفاد منهما · ومهما

(١) قد طبع حديثاً فليرجع اليه

اقر الخصم بالاصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى

(المنهج الثاني) — ان نرتب اصلين على وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو اصل والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو اصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب فتأمل · هل يتصور ان يقر الخصم بالاصلين ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً ان ذلك محال

(المنهج الثالث) — ان لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعي استحالة دعوى الخصم بان نبين انه مفضٍ الى المحال وما يفضي الى المحال فهو محال لا محالة مثاله : قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة ان المفضي اليه محال وهو مذهب الخصم فههنا اصلان (احدهما) قولنا ان كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له فان الحكم بلزوم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بان يقول لا اسلم انه يلزم ذلك · (والثاني) قولنا ان هذا اللازم محال فانه ايضاً اصل يتصور فيه انكار بان يقول سلمت الاصل الاول ولكن لا اسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا نهاية له ولكن لو اقر بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة وهو الاقرار باستحالة مذهبه المفضي الى هذا المحال · فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول وازدواج الاصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل* والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الاصلين علم بوجه دلالة الدليل وفكرك الذي هو عبارة عن احضارك الاصلين في الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الاصلين هو النظر فاذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان احداهما احضار الاصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً والاخر تشوقك الى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طلباً فلذلك قال من جرَّد التفاته الى الوظيفة الاولى حيث اراد حدَّ النظر انه الفكر · وقال من جرَّد التفاته الى الوظيفة الثانية في حد النظر انه طلب علم او غلبة ظن · وقال من التفت الى الامرين جميعاً انه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً او غلبة ظن فهكذا ينبغي ان تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ما سُوِّدت به اوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفي غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن يعرف قدر هذه

الكلمات الوجيزة الا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تخصص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس ههنا الا علوم ثلاثة علمان هما اصلان يترتبان ترتباً مخصوصاً وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان احداهما احضار العلمين في ذهنك والثانية التفطن لوجه العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين او عن التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث . او عن الامرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت غرضي ان اعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عما ذا . فاعلم انك اذا سمعت واحداً يحد النظر بالفكر . وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو يطلب به . لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة اوجه والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر مسئلة خلافية ويستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري ان حظ المعنى المعقول من هذه الامور لاخلاف فيه وان الاصطلاح لامعنى للخلاف فيه واذا انت امعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً ان اكثر الاغاليط نشات من ضلال من طلب المعاني من الالفاظ ولقد كان من حقه ان يقدر المعاني اولا ثم ينظر في الالفاظ ثانياً ويعلم انها اصطلاحات لاتتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق . ونكل عن التحقيق

فان قلت اني لااستريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصلين اذا اقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من اين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن اين تقتضي هذه الاحوال المسلمة الواجبة التسليم *فاعلم ان لها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجتهد ان لا يعدو ستة

(الاول) — منها الحسيات اعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلا كل حادث فله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا في العالم حوادث اصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث اشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تخيل انها منتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الا حادثاً ولم نعين ان ذلك الحادث جوهر او عرض

او انتقال او غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغموم في قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثاني) — العقل المحض فانا اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله ان تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فاحد الاصلين قولنا ان مالا يسبق الحوادث فهو حادث

ويجب على الخصم الاقرار به لان مالا يسبق الحادث اما ان يكون مع الحادث او بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسما ثالثا كان منكرا لما هو بديهي في العقل وان انكر ان ماهو مع الحادث او بعده ليس بحادث فهو ايضاً منكر للبديهة

(الثالث التواتر) مثاله انا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لان كل من من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذا صادق

فان قيل انّا لانسلم انه جاء بالمعجزة فنقول . قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذًا قد جاء بالمعجزة . فان سلم الخصم احد الاصلين وهو ان القرآن معجزة اما بالطوع او بالدليل واراد انكار الاصل الثاني وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا اسلم ان القرآن مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم تسليما لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده و بدعواه النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين

(الرابع) — ان يكون الاصل مثبتاً بقياس اخر يستند بدرجة واحدة . اودرجات كثيرة اما الى الحسيات او العقليات او المتواترات فان ماهو فرع الاصلين يمكن ان يجعل اصلاً في قياس اخر مثاله انا بعد ان نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا ان نجعل حدوث العالم اصلاً في نظم قياس مثلاً ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثًا بعد ان اثبتنا بالدليل حدوثه

(الخامس) — السمعيات مثاله انا ندعي مثلا ان المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذا بمشيئة الله تعالى فاما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع واما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا انكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقرا بالشرع اوكان قداثبت عليه بالدليل فانا نثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ماشاء الله كان ومالم يشاء لم

يكن فيكون السمع مانعاً من الانكار

(السادس) — ان يكون الاصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلماته فانه وان لم يقم لنا عليه دليل او لم يكن حسياً ولا عقلياً انتفعنا باتخاذه اياه اصلاً في قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه وامثلة هذا مما تكثر فلا حاجة الى تعيينه · فان قلت فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم انها متفاوتة في عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له وكان الاصل معلوماً بالحس الذي فقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الا كمه فانه لا ينفع والا كمه اذا كان هو الناظر لم يمكنه ان يتخذ ذلك اصلاً وكذلك المسموع في حق الاصم واما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليـه فاما من لم يتواتر اليه ممن وصل الينا في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاردنا ان نبين له بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً وعلى اله وصحبه تحدى بالقران لم يقدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسالة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من اصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذاهب له في احاد المسائل لم تتواتر عند اكثر الفقهـاء واما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الا مع من قدر معه ذلك القياس

واما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب

واما السمعيات فلا تنفع الا من يثبت السمع عنده فهذه مدارك علوم هذه الاصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالنشتغل بالاقطاب التي هي مقاصد الكتاب

(القطب الاول) — في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي

(الدعوى الاولى) — وجوده تعالى تقدس برهانه انا نقول كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سبباً ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها وشرح ذلك بالتفصيل انا لانشك في اصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود اما متحيز او غير متحيز وان كل متحيز ان لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهراً فرداً وان ائتلف الى غيره سميناه جسماً وان غير المتحيز اما ان يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسميه الاعراض او لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فاما ثبوت الاجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينازع في الاعراض

وان طال فيها صياحه واخذ يلتمس منك دليلاً عليه فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجوداً فكيف نشتغل بالجواب عنه والاصغاء اليه وان كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع اذ كان جسماً موجوداً من قبل ولم يكن التنازع موجوداً فقد عرفت ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي ان العالم موجود به و بقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين فلعل الخصم ينكرها فنقول له في اي الاصلين تنازع . فان قال انما انازع في قولك ان كل حادث فله سبب فمن اين عرفت هذا فنقول : ان هذا الاصل يجب الاقرار به فانه اولي ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لانه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمها صدّق عقله بالضرورة بان لكل حادث سبباً فانا نعني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل ان وجد كان محالاً او ممكناً و باطل ان يكون محالاً لان المحال لا يوجد قط وان كان ممكناً فلسنا نعني بالممكن الا ما يجوز ان يوجد و يجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً لانه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكننا بل قد افتقر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح : والحاصل ان المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق امر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصـل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لا لاقامة دليل عليه

فان قيل لم تنكرون على من ينازع في الاصل الثـاني وهو قولكم ان العالم حادث فنقول ان هذا الاصل ليس باولى في العقل بل نثبته ببرهان منظوم من اصلين آخرين هو انا نقول اذ قلنا ان العالم حادث اردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه ان كل جسم فهو حادث ففي اي الاصلين النزاع

فان قيل لم قيل ان كل جسم او متحيز فلا يخلو عن الحوادث : قلنا لانه لا يخلو عن الحركـة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما فلا نسلم الوجود

ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل بل فانه لا يصدر قط من مسترشد اذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ولا في حدوثها وكذلك اذا نظرنا الى اجسام العالم لم نسترب في تبدل الاحوال عليها وان تلك التبديلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقد لما نقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلاً بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بان اجسام العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام وآحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال ازلاً وابداً والى العناصر الاربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها ازلاً وابداً وان الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وانها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منهما المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ابداً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة ابدا وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب في هذا الاصل ولكنا لاقامة الرسم نقول

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما الحركة فحدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون فيكون السكون ايضاً قبله حادثاً لان القديم لا ينعدم كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقياً ساكناً فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضاً ولا يفيدها وضوحاً

فان قيل فبم عرفتم انها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت* قلنا لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لابطلنا القول بالكمون والظهور في الاعراض راساً ولكن ما لا يبطل مقصودنا فلا نشتغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه او ظهورها وهما حادثان فقد ثبت انه لا يخلو عن الحوادث

فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فبم يعرف بطلان القول بانتقال الاعراض قلنا قد ذكر في ابطال ذلك ادلة ضعيفة لا نطول الكتاب بنقلها ونقضها ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ان نبين ان تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يزهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه وبيانه ان الانتقال عبارة اخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك يثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فتخيل ان اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كوناً زائداً على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز واصار يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل ويؤدي الى ان لا يوجد عرض واحد ما لم توجد اعراض لا نهاية لها فلنبحث عن السبب الذي لاجله فرّق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائداً على ذات المختص ودون الآخر فمنه يتبين الغلط في توهم الانتقال والسرّ فيه ان المحل وان كان لازماً للعرض كما ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتي للشيء واعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتياً للجوهر فانا نعلم الجسم والجوهر اولاً ثم ننظر بعد ذلك في الحيز اهو امر ثابت ام هو امر موهوم ونتوصل الى تحقيق ذلك بدليل وندرك الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس كذلك طول زيد مثلاً لانه عرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد بل نعقل زيداً الطو يل فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاختصاصه بزيد ذاتي له اي هو لذاته لا لمعنى زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته اعني ذات العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما

يبطل ذاته ورجع الكلام الى ان الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل فان كان الاختصاص زائداً على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائداً بطلت ببطلانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر الى ان اختصاص العرض بمحله لم يكن زائداً على ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه وذلك لما ذكرناه من ان الجوهر عقل وحده وعقل الحيز به لا الجوهر عقل الحيز واما العرض فانه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواه فاذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول لتفهيم المقصود فانه وان لم يكن عرضا ولكنه عبارة عن كثرة الاجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب لغرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل البيان الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وان لم يكن لائقا بهذا الايجاز ولكن افتقر اليه لان ماذكر فيه غير مقنع ولا شاف فقد فرغنا من اثبات احد الاصلين وهو ان العالم لا يخلو عن الحوادث فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمنتقلين مع ان الاطناب ليس في مقابلة خصم معتقد إذ اجمع الفلاسفة على ان اجسام العالم لا تخلو عن الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم . فان قيل فقد بقي الاصل الثاني وهو قولكم ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه . قلنا لان العالم لو كان قديماً مع انه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا اول لها وللزم ان تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما يفضي الى المحال فهو محال ونحن نبين انه يلزم عليه ثلاثة محالات

الاول ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تناهى فيلزم ان يقال قد تناهى مالا يتناهى ومن المحال البين ان يتناهى مالا يتناهى وان ينتهي وينقضي مالا يتناهى

الثاني ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع ووتر معاً وهذه الاقسام الاربعة محال فالمفضي اليها محال اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر او شفع ووتر فان الشفع هو الذي ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلاً والوتر هو الذي لا ينقسم الى متساويين كالتسعة وكل عدد مركب من آحاد اما ان ينقسم بمتساويين اولا ينقسم بمتساويين واما ان يتصف بالانقسام وعدم الانقسام او ينفك عنهما جميعاً فهو محال وباطل ان يكون شفعاً لان الشفع انما لا يكون وترا لانه يعوزه واحد

فاذا انضاف اليه واحـد صار وترا فكيف اعوز الذي لا يتناهى واحد ومحال ان يكون وترا لان الوتر يصير شفعاً بواحد فيبقى وترا لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف اعوز الذي لا يتناهي واحد

الثالث انه يلزم عليه ان يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهى ثم ان احدهما اقل من الآخر ومحال ان يكون مالا يتناهي اقل مما لا يتناهى لان الاقل هو الذي يعوزه شيء لو اضيف اليه لصار متساوياً ومالا يتناهي كيف يعوزه شيء وبيانه ان زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي اقل من دورات الشمس اذ يعلم ضرورة ان ثلث عشر الشيء اقل من الشيء والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلا نصف سدس دورات القمر وكل واحد لا نهاية له وبعضه اقل من بعض فذلك من المحال البين . فان قيل مقدورات الباري تعالى عندكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات اكثر من المقـدورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموجود المستمر الوجود . وليس شيء من ذلك مقدورا . قلنا نحن اذا قلنا لا نهاية لمقدوراته لم نرد به ما نريد بقولنا لا نهاية لمعلوماته بل نريد به ان لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة يتأتى بها الايجاد وهذا التأتي لا ينعدم قط وليس تحت قولنا هذا التأتي لا ينعدم اثبات اشياء فضلا من ان توصف بانها متناهية او غير متناهيـة وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الالفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن ان المراد بهما واحد هيهات لا مناسبة بينهما البتة ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها ايضاً سر يخالف السابق منه الى الفهم اذ السابق منه الى الفهم اثبات اشياء تسمى معلومات لا نهاية لها وهو محال بل الاشياء هي الموجودات وهي متناهية ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلاً

وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معني نفي النهاية عن المقدورات فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغني عنه في دفع الالزام فقـد بانت صحة هذا الاصل بالمنهج الثالث من مناهج الادلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب

وعند هـذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا الا موجود السبب فاما كونه حادثاً او قديماً وصفاً له فلم يظهر بعدفالنشتغل به

(الدعوى الثانية) — ندعي ان السبب الذي اثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثاً لافتقر الى سبب آخر وكذلك السبب الاخر ويتسلسل اما الى غير نهاية وهومحال واما ان ينتهي الى قديم لامحالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بدّ من الاعتراف به بالضرورة ولا نعني بقولنا قديم الا ان وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفي عدم سابق

فلا تظنن ان القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضاً قديم بقدم زائد عليه و يتسلسل القول الى غير نهاية

(الدعوى الثانية) — ندعي ان صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باق لا يزال لان ما ثبت قدمه استحال عدمه

وانما قلنا ذلك لانه لو العدم لافتقر عدمه الى سبب فانه طارٍ بعد استمرار الوجود في القدم

وقد ذكرنا ان كل طارٍ فلا بد له من سبب من حيث انه طارٍ لا من حيث انه موجود

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود

وذلك المرجح اما فاعل بعدم القدرة او ضد او انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال ان يحال على القدرة اذ لوجود شيء ثابت يجوز ان يصدرعن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشيء فيستحيل ان يكون فعلاً واقعاً باثر القدرة. فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل نعم كان محالاً لان النفي ليس بشيء

وان قال المعتزلي ان المعدوم شيء وذات فليس ذلك الذات من اثر القدرة فلا يتصف ان يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها ازلية وانما فعله نفي وجود الذات ونفي وجود الذات ليس شيئاً فاذاً ما فعل شيئاً

واذا صدق قولنا ما فعل شيئاً صدق قولنا انه لم يستعمل القدرة في اثر البتة فبقي كما كان ولم يفعل شيئاً

و باطل ان يقال انه يعدمه ضده لان الضد ان فرض حادثاً اندفع وجوده بمضادة

القديم وكان ذلك اولى من ان ينقطع به وجود القديم

ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعدمه وقد اعدمه الان و باطل ان يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثاً استحال ان يكون وجود القديم مشروطاً بحادث وان كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه

فان قيل فبما اذاً تفني عندكم الجواهر والاعراض . قلنا اما الاعراض فبانفسها ونعني بقولنا بانفسها ان ذواتها لا يتصور لها بقاء

و يفهم المذهب فيه بان يفرض في الحركة فان الاكوان المتعاقبة في احيان متواصلة لا توصف بانها حركات الا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام

فانها ان فرض بقاؤها كانت سكوناً لا حركة ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها العدم عقيب الوجود . وهذا يفهم في الحركة بغير برهان

واما الالوان وسائر الاعراض فانما نفهمها بما ذكرناه من انه لو بقي لاستحال عدمه بالقدرة و بالضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى

فانا بينا قدمه اولاً واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة فناؤه عقيبة كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تفنى عقيب الوجود . واما الجواهر فانعدامها بان لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها

(الدعوى الرابعة) — ندعي ان صانع العالم ليس بجوهر متحيز لانه قد ثبت قدمه ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه او السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق

فان قيل بم تنكرون على من يسميه جوهراً ولا يعتقده متحيزاً . قلنا العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما يمنع عنه اما لحق اللغة واما لحق الشرع . اما حق اللغة فذلك اذا ادعى انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه له انه اسمه على الحقيقة اي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم انه استعارة نظراً الى المعنى الذي به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم يصلح قيل له اخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد في الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول

واما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء اذ لا

فرق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معنى فاسدو بين البحث عن جواز الافعال وفيه رأيان

احدهما ان يقال لا يطلق اسم في حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم . واما ان يقال لا يحرم الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهي فينظر فان كان يوهم خطاء فيجب الاحتراز منه لان ايهام الخطاء في صفات الله تعالى حرام . وان لم يوهم خطاء يحكم بتحريمه فكلا الطريقين محتمل ثم الايهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بجسم لان كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين واذا استحال ان يكون جوهراً استحال ان يكون جسماً ونحن لا نعني بالجسم الا هذا

فان سماهُ جسماً ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة او بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولانه لو كان جسماً لكان مقدراً بمقدار مخصوص ويجوز ان يكون اصغر منه او اكبر ولا يترجح احد الجائزين عن الآخر الا بمخصص ومرجح كما سبق فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعاً لا صانعاً ومخلوقاً لا خالقاً

(الدعوى السادسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتاً تقوم به وذلك الذات جسم او جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضاً حادثاً لا محالة اذ يبطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضاً وان فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متحيزاً فنحن لا ننكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات اولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عنينا به ان الصنع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا النجار ليس بعرض ولا صفة عنينا به ان صنعة النجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعاً فكذا القول في صانع العالم وان اراد المنازع بالعرض امراً غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه للغة او الشرع لا للعقل

(الدعوى السابعة) — ندعي انه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به ولكن الحيز انما يصير جهة اذا اضيف الى شيء آخر متحيز

فالجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فمعنى كون الشيء فوقنا هو انه في حيز يلي جانب الرأس . ومعنى كونه تحتنا انه في حيز يلي جانب الرجل . وكذا سائر الجهات فكل ما قيل فيه انه في جهة فقد قيل انه في حيز مع زيادة اضافة

وقولنا الشيء في حيز يعقل بوجهين احدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من ان يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر والاخر ان يكون حالا في الجوهر فانه قد يقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر بل الجهة للجوهر اولى وللعرض بطريق التبعية للجوهر فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة

فان اراد الخصم احدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهراً او عرضاً

وان اراد امراً غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا العقل فان . قال الخصم انما اريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم تنكره . ونقول له اما لفظك فانما ننكره من حيث انه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل للجوهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى واما مرادك منه فلست انكره فان ما لا افهمه كيف انكره وعساك تريد به علمه وقدرته وانا لا انكره كونه بجهة على معنى انه عالم وقادر فانك اذا فتحت هذا الباب وهو ان تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا انكره ما لم تعرب عن مرادك بما افهمه من امر يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال ويدل ايضاً على بطلان القول بالجهة لان ذلك يطرق الجواز اليه ويحوجه الى مخصص يخصصه باحد وجوه الجواز وذلك من وجهين احدها ان الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يخصصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على ذاته وما يتطرق الجواز اليه استحال قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات . فان قيل اختص بجهة فوق لانه اشرف الجهات

قلنا اي انما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه فقبل خلق

العالم لم يكن فوق ولا تحت اصلاً اذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن اذ ذاك حيوان فتسمي الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت

والوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محاذياً لجسم العالم وكل محاذٍ فاما اصغر منه واما اكبر واما مساوٍ وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل ان يفرض اصغر منه او اكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص

فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدراً

قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو ايضاً مقدر بالتبعية فانا نعلم انه لا توجد عشرة اعراض الا في عشرة جواهر ولا يتصور ان يكون في عشرين فتقدير الاعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية

فان قيل فان لم يكن مخصوصا بجهة فوق فما بال الوجوه والايدي ترفع الى السماء في الادعية شرعاً وطبعاً وما باله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التي قصد اعتاقها فاراد ان يستيقن ايمانها اين الله فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنة * فالجواب عن الاول ان هذا يضاهي قول القائل ان لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره وما بالنا نستقبله في الصلاة وان لم يكن في الارض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الارض في السجود وهذا هذيان بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة فان ذلك لا محالة اقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على استقبالها فكذلك السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول في البيت والسماء ثم في الاشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعزّ من يتنبه لامثاله

وهو ان نجاة العبد وفوزه في الآخرة بان يتواضع لله تعالى و يعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم عمل القلب وآلته العقل والجوارح انما استعملت لتطهير القلب وتزكيته فان القلب خلق خلقة يتأثر بالمواظبة على اعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب ۔ ولما كان المقصود ان يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بان يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعلوه وكان من اعظم الادلة على خسته الموجبة لتواضعه انه مخلوق من تراب ۔ كلف ان يضع على التراب الذي هو اذل

الاشياء وجهه الذي هو اعز الاعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماستها لارض فيكون البدن متواضعاً في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعاً لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات الى ما خلق منه

فكذلك التعظيم لله تعالى وضيعة على القلب فيها نجاته وذلك ايضاً ينبغي ان تشترك فيه الجوارح وبالقدر الذي يمكنه ان تحمل الجوارح · وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد · وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذي هو اعلى الجهات وارفعها في الاعتقادات فان غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات حتى ان من المعتاد المفهوم المحاورات ان يفصح الانسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول امره في السماء السابعة وهو انما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير براسه الى السماء في تعظيم من يريد تعظيم امره اي امره في السماء اي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم الى تعظيم الله (وكيف) جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام وغفل عن اسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الاولى لتعظيم القلب وان تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وان الجوارح في ذلك خدم واتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات (فهذا هو السر) في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء امر آخر وهو ان الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان ارزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطلاب الارزاق من الملوك اذا اخبروا بتفرقة الارزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا ان الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه ارباب الدين الى جهة السماء طبعاً وشرعاً

فاما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم في السماء فيكون ذلك احد اسباب اشاراتهم تعالى رب الارباب عما اعتقد الزائغون علواً كبيراً

واما حكمه صلوات الله عليه بالايمان للجارية لما اشارت الى السماء فقد انكشف به

ايضاً اذ ظهر ان لا سبيل للاخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكي · وقد كان يظن بها انها من عبادة الاوثان ومن يعتقد اله في بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرّفت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقده اولئك

فان قيل فنفي الجهة يؤدي الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه وذلك محال

قلنا مسلم ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فاما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالماً ولا جاهلاً فان احد المتضادين لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما واما الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما لانه فقد شرطهما وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال · فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالمتحيز فاذا فقد هذا لم يستحيل الخلو عن متضادته فرجع النظر اذاً الى ان موجودا ليس بمتحيز ولا هو في متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا

فان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليـه بانه مهما بان ان كل متحيز حادث وان كل حادث يفتقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز اما الاصلان فقد اثبتناهما واما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جحدها مع الاقرار بالاصلين

فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اثبـاته غير مفهوم فيقال له ما الذي اردت بقولك غير مفهوم فان اردت به انه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت فانه لا يدخل في الوهم والتصور والخيـال الا جسم له لون وقدر فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد انس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الا على وفق مرآه ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه

وان اراد الخصم انه ليس بمعقول اي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب

الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فنحكم بان الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم ان يحقق ذاتاً للصوت لقدر له لوناً ومقداراً وتصوره كذلك

وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والفسق والغضب والفرح والحزن والعجب فمن يدرك بالضرورة هذه الاحوال من نفسه ويسوم خياله ان يحقق ذات هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطاء ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسئلة . وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن اراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المهمات مع التساهل في مضايق الاشكالات فرأيت نقل الاطناب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض اهم واولى

(الدعوى الثامنة) ندعي ان الله تعالى منزه عن ان يوصف بالاستقرار على العرش فان كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه اما ان يكون اكبر منه او اصغر او مساوياً وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وانه لو جاز ان يماسه جسم من هذه الجهة لجاز ان يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى افران هذه الدعوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وما معنى قوله عليه السلام ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا . قلنا الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجاً في هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه وهو انا نقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللايق بعوام الخلق ان لا يخاض بهم في هذه التاويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم انه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . واذا سألوا عن معاني هذه الايات زجروا عنها وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال

ويجاب بما اجاب به مالك ابن انس رضى الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب وهذا لان عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا احاطتهم باللغات ولا تتسع

لفهم توسيعات العرب في الاستعارات

واما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه ولست اقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره فاما معاني القرآن فلم يكلف الاعيان فهم جميعها اصلا ولكن لسنا نرتضي قول من يقول ان ذلك من المتشابهات كحروف اوائل السور فان حروف اوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف وهن كلمات لم يصطلح عليها فواجب ان يكون معناه مجهولاً الا ان يعرف ما اردته فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته

واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا فلفظ مفهومٌ ذكر للتفهم وعلم انه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له او المعنى الذي يستعار فكيف يقال انه متشابه بل هو مخيل معنى خطاء عند الجاهل ومفهم معنى صحيحاً عند العالم وهو كقوله تعالى ﴿ وهو معكم اينما كنتم ﴾ فانه يخيل عند الجاهل اجتماعاً مناقضاً لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالاحاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فانه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الانامل والاظفار نابتين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقليب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه وكقوله تعالى (١) (من تقرّب اليّ شبراً تقربت اليه ذراعاً ومن اتاني يمشي اتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتي ونعمتي اشد انصباباً الى عبادي من طاعتهم اليّ وهو كما قال (٢) (لقد طال شوق الابرار الى لقائي وانا الى لقائهم لاشد شوقاً) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع الم وحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه في

---

(١) حديث قدسي (٢) حديث قدسي

العادة وكذا ما قال في الحجر الاسود انه يمين الله في الارض بظن الجاهل انه اراد به اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع ثم انه ان فتح بصيرته علم انه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا اسود فيدرك بادني مسكة انه استعير للمصافحة فانه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك فاستعير اللفظ لذلك والكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على البديهة فلنرجع الى معنى الاستواء والنزول اما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة ولا يمكن ان يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوماً او مراداً او مقدوراً عليه او محلاً مثل محل العرض او مكاناً مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلاً و بعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فان كان في جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة سواها نسبة لا يحيلها العقل ولا ينبوا عنها اللفظ فليعلم انها المراد اما كونه مكاناً او محلاً كما كان للجوهر والعرض اذاً اللفظ يصلح له ولكن العقل يحيله كما سبق واما كونه معلوماً ومراداً فالعقل لا يحيله ولكن اللفظ لا يصلح له واما كونه مقدوراً عليه وواقعاً في قبضة القدرة ومسخراً له مع انه اعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لان يتمدح به و ينبه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ فاخلق بان يكون هو المراد قطعاً اما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب وانما ينبو عن فهم مثل هذا افهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعد الملتفتين اليها التفات العرب الى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا اوائلها فمن المستحسن في اللغة ان يقال استوى الامير على مملكته حتى قال الشاعر

* قد استوى بشير على العراق * من غير سيف ودم مهراق *

ولذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ما فهم من قوله تعالى ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾ واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء الدنيا فللتأويل فيه مجال من وجهين

احدهما في اضافة النزول اليه وانه مجاز و بالحقيقة هو مضاف الى ملك من الملائكة كما قال تعالى (واسئل القرية) والمسئول بالحقيقة اهل القرية وهذا ايضاً من المتداول في الالسنة اعني اضافة احوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك على باب البلد و يراد عسكره فان المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلاّ خرجت لزيارته فيقول لا لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل الملك والآن

تقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلي واضح

والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء اي تكبر و يقال ارتفع الى اعلى عليين اي تعظم وان علا امره يقال امره في السماء السابعة وفي معارضته اذا سقطت رتبته يقال قد هوى به الى اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف له تطامن الى الارض ونزل الى ادنى الدرجات فاذا فهم هذا وعلم ان النزول عن الرتبة بتركها او سقوطها وفي النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذي يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء فالنظر الى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها ما الذي يجوزه العقل

اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في متحيز واما سقوط الرتبة فهو محال لانه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه واما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن فيتعين التنزيل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿ رفيع الدرجات ذو العرش ﴾ استشعر الصحابة رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فاخبروا ان الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم اذا دعوه وكانت استجابة الدعوة نزولاً بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المباسطة بالادعية بل على الركوع والسجود فان من يستشعر بقدر طاقة مبادي جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه اخس من تحريك العبد اصبعاً من اصابعه على قصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عادة الملوك زجر الارزال عن الخدمة والسجود بين ايديهم والتقبيل لعتبة دورهم استحقاراً لهم عن الاستخدام وتعاظماً عن استخدام غير الامراء والاكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال ان يبهت القلوب عن الفكر ويخرس الالسنة عن الذكر ويخمد الجوارح عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع ان عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضوعها لا على ما فهمه الجهال فان قيل فلما خصص السماء الدنيا • قلنا هو عبارة عن الدرجة الاخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط

الى الثرى وارتفع الى الثريا على تقدير ان الثريا اعلى الكواكب والثرى اسفل المواضع

فان قيل فلم خصص بالليالي فقال ينزل كل ليلة *قلنا لان الخلوات مظنة الدعوات والليالي اعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكرهم ويصغوا لذكر الله تعالى قلب الداعي فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الاشتغال

(الدعوة التاسعة) ندعي ان الله سبحانه وتعالى مرئي خلافاً للمعتزلة وانما اوردنا هذه المسئلة في القطب الموسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لامرين احدهما ان ننفي الرؤية عما يلزم على نفي الجهة فاردنا ان نبين كيف يجمع بين نفي الجهة واثبات الرؤية

والثاني انه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الا لذاته فانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب ان يكون مرئياً كما انه واجب ان يكون معلوماً ولست اعني به انه واجب ان يكون معلوماً ومرئياً بالفعل بل بالقوة اي هو من حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرؤية به وانه لا مانع ولا محيل في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته كما نقول الماء الذي في النهر مروٍ والخمر الذي في الدن مسكر وليس كذلك لانه يسكر ويروي عند الشرب ولكن معناه ان ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فالنظر في طرفين

احدهما في الجواز العقلي والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الى دركه الا بالشرع ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضاً لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين واضحين عقليين على جوازه

الأول هو انا نقول ان الباري سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة وانما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً او موصوفاً بما يدل على الحدوث او موصوفاً بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرهما فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم به فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى مناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الاجسام والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود

فان قيل فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً او جوهراً وهو محال ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرائي وهذا اللازم محال فالمفضي الى الرؤية محال

قلنا احد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الروية ممنوع

فنقول لم قلتم انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرأي اعلمتم ذلك بضرورة ام بنظر ولا سبيل الى دعوى الضرورة واما النظر فلا بد في بيانه ومنتهاهم انهم لم يروا الى الان شيئاً الا وكان بجهة من الرأي مخصوصة فيقال وما لم يُر فلا يحكم باستحالته ولو جاز هذا لجاز للمجسم ان يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فاننا لم نر الى الان فاعلاً الا جسماً او يقول ان كان فاعلاً وموجوداً فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل واما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فانه لم يُعلم موجود الا وهو كذلك فلا فصل بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي ان لا يعلم غيره الا على وفقه وهو كمن يعلم الجسم و ينكر العرض و يقول لو كان موجوداً لكان يختص بحيز و يمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشاء هذا احالة موجودات اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في امور عامة وذلك بحكم لا اصل له على ان هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بان الله يرى نفسه و يرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به اكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار روية الانسان نفسه في المرآة ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة في المرآة انطباع النفس في الحائط

فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعاً في المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة فان كانت الصورة في شيء وراء المراة فهو محال اذ ليس وراء المراة الا جدار او هواء او شخص اخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن يمين المراة و يسارها وفوقها وتحتها وجهات المراة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المراة بذراعين فلنطلب هذه الصورة من جوانب المراة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في الاجسام المحيطة بالمراة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذاً بالضرورة وقد تطلب المقابلة والجهة ولا ينبغي ان تستحقر هذا الالزام فانه لا مخرج للمعتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المراة وقيل له ان يمكن ان تبصر نفسك في

مرآة لحكم بانه محال وقال لا يخلو اما ان ارى نفسي وانا في المراة فهو محال او ارى مثل صورتي في جرم المراة وهو محال او في جرم وراء المرآة وهو محال او المرآة في نفسها صورة وللاجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال ان يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رايت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف ارى نفسي ولا بد بين المقابلة بين الرائي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل و بطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسي فلا اراها والا فسائر اقسام كلامه صحيحة فبهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بمالم يالفوه ولم تأنس به حواسهم

المسلك الثاني وهو الكشف البالغ ان نقول انما انكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما نريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن انا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الراي عند النظر الى الاجسام والالوان وهيهات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغي ان نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان بقي من معانيه معنى لم يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى وامكن ان يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة اثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بانه مرئي حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالمجاز اطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات فلننظر الى حقيقة معناه ومحله والى متعلقه ولنتامل ان الركن من جملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو

فنقول اما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي تدركها بالعين من المرئي لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلاً لكنا نقول قد راينا الشيء وابصرناه وصدق كلامنا فان العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم

ولنا ان نقول علمنا بقلبنا او بدماغنا ان ادركنا الشيء بالقلب او بالدماغ ان ادركنا الشيء بالدماغ وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجبهة او بالعين

واما المتعلق بعينه فليس ركناً في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ولو كان لتعلقها

باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة ان يكون لها متعلق موجود ايّ موجود كان وايّ ذات كان فاذاً الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه فلنبحث عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخيل فانا نرى الصديق مثلاً ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصور ولكنا لو فتحنا البصر ادركنا تفرقته ولا ترجع تلك التفرقة الى ادراك صورة اخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق وليس بينهما افتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل وكالكشف لها فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً اوضح واتم واكمل من الصورة الجارية في الخيال والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال فاذاً التخيل نوع ادراك على تبة ووراءه رتبة اخرى هي اتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فنسمي هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وابصاراً وكذا من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل مالا صورة له اي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه امور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع ادراك فلننظر هل يحيل العقل ان يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة الابصار الى التخيل فان كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية كما سميناه بالاضافة الى التخيل رؤية ومعلوم ان تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرها وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع انه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذوات هذه المعاني المعلومة كلها .

فنحن نقول ان ذلك غير محال فانه لا محيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له الا ان هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته فهو محجوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الجفن او الستر او سواد

ما في العين سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع الابصار للمتخيلات فلا يبعد ان تكون كدورة النفس وتراكم حجب الاشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من ابصار المعلومات فاذا بعثر ما في القبور وحُصل ما في الصدور وزكّيت القلوب بالشراب الطهور وصفيت بانوع التصفية والتنقية لم يمتنع ان تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه او في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومشاهدته او رؤيته او ابصاره او ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني واذا كان ذلك ممكناً بان خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه اصدق وخلقه في العين غير مستحيل كما ان خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من الرؤيه علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه وان الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه الا على سبيل العناد او المشاحة في اطلاق عبارة الرؤية او القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولكثرتها يمكن دعوى الاجماع على الاولين في ابتهالهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ونعلم قطعاً من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك وانهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجملة من الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك عن الحصر ومن اقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم (ارني انظر اليك) فانه يستحيل ان يخفى عن نبي من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى ان يكلمه الله سبحانه شفاها ان يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير او التضليل وهو جهل بصفة ذاته لان استحالتها عندهم لذاته ولانه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه افضل الصلاة انه ليس بجهة او كيف عرف انه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤية ما ليس بجهة محال فليت شعري ما ذا يضمر الخصم و يقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم ايقدره معتقداً انه جسم في جهة ذو لون واتهام الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم فان القائل بان الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم ان

ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه افضل السلام لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات فانت الان ايها المسترشد مخيرٌ من ان تميل الى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً او الى تجهيل المعتزلي فاختر لنفسك ما هو اليق بك والسلام

فان قيل ان دلّ هذا لكم فقد دلّ عليكم لسؤاله الرؤية في الدنيا ودل عليكم قوله تعالى (لن تراني) ودل قوله سبحانه (لا تدركه الابصار)

قلنا اما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانبياء كلهم عليهم افضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عُرّفوا وهو القليل فمن اين يبعد ان يدعو النبي عليه افضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجي الاجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن

واما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما التمسه وانما التمس في الآخرة فلو قال ارني انظر اليك في الاخرة فقال لن تراني لكان ذلك دليلاً على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان ايضاً دليلاً على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال

واما قوله(لا تدركه الابصار) اي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق اوهو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضاً حق وهو ما اراده بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولنقتصر على هذا القدر في مسئلة الرؤية ولينظر المنصف كيف افترقت الفرق وتحزبت الى مُفرط ومفرِّط

اما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فاثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث

واما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وخالفوا به قواطع الشرع وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة فهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فافرطوا والحشوية اثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبهوا فوفق الله سبحانه اهل السنة للقيام بالحق فتفطنوا للمسلك القصد وعرفوا ان الجهة منفية لانها للجسمية تابعة وتتمة وان الرؤية ثابتة لانها رديف العلم وفريقة وهي تكملة له فانتفاء الجسمية اوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها وثبوتُ العلم اوجب ثبوت الرؤية التي هي من روادفه وتكملاته ومشاركة له في خاصيته وهي انها لا توجب تغييراً في ذات المرئي بل تتعلق به على ما

هو عليه كالعلم ولا يخفى عن عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد

(الدعوى العاشرة) ندعي انه سبحانه واحد فان كونه واحداً يرجع الى ثبوت ذاته ونفي غيره فليس هو نظر في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب

فنقول الواحد قد يطلق و يراد به انه لا يقبل القسمة اي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل للانقسام اذ الانقسام لما له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير وما لا كمية له لا يتصور انقسامه * وقد يطلق و يراد انه لا نظير له في رتبته كما نقول الشمس واحدة والباري تعالى ايضاً بهذا المعنى واحد فانه لا ندّ له فاما انه لا ضدّ له فظاهرٌ اذ المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا يجامع وما لا محل له فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

واما قولنا لا ندّ له نعني به ان ما سواه هو خالقه لا غير و برهانه انه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجوه اوارفع منه اوكان دونه وكل ذلك محال فالمفضي اليه محال ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم تكن الاثنينية معقولة فانا لا نعقل سوادين الى في محلين او في محل واحد في وقتين فيكون احدهما مفارقاً للاخر ومبايناً له ومغايراً اما في المحل واما في الوقت والشيئان تارةً يتغايران بتغاير الحدّ والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان اجتمعا في محل واحد في وقت واحد فهما اثنان اذ احدهما مغاير للاخر بحقيقته فان استوى اثنان في الحقيقة والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما اما في المحل او في الزمان فان فُرِضَ سوادان مثلاً في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالاً اذ لم تعرف الاثنينية ولو جاز ان يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز ان يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة وكلها متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال بالضرورة فان كان ندّ الله سبحانه متساوياً له في الحقيقة والصفات استحال وجوده اذ ليس مغايره بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذاً لا فرقان واذا ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه فان الارفع هو الاله والاله عبارة عن اجلّ الموجودات وارفعها والآخر المقدر ناقص ليس بالاله ونحن انما نمنع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع الموجودات واجلها وان كان ادنى منه كان محالاً لانه ناقص ونحن نعبر بالاله عن اجل

الموجودات فلا يكون الاجل الا واحداً وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق و يبطل العدد كما سبق

فان قيل بمَ تنكرون على من لا ينازعكم في ايجاد من يطلق عليه اسم الاله مهما كان الاله عبارة عن اجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجملته ليس بمخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين احدهما مثلاً خالق السماء والاخر خالق الارض او احدهما خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا

فان لم يكن على استحالة هذا دليل فمن اين ينفعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن الخالق او يقول احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر او احدهما خالق الجواهر والاخر خالق الاعراض فلا بدّ من دليل على استحالة ذلك

فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين اما ان تقتضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعاً حتى خلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقال كل الاجسام من واحد وكل الاعراض من واحد و باطل ان يقال ان بعض الاجسام يخلقها واحد كالسماء مثلاً دون الارض

فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الارض ام لا فان كان قادراً كقدرته لم يتميز احدهما في القدرة عن الاخر فلا يتميز في المقدور عن الاخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته الى احدهما باولى من الآخر وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادراً عليه فهو محال لان الجواهر متماثلة واكوانها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله اذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز ان يتعلق بمقدورين و قدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم تتقيد بمقدور واحد واذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد باولى من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته و يدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته

والقسم الثاني ان يقال احدهما يقدر على الجوهر والاخر على الاعراض وهما مختلفان فلا تجب من القدرة على احدهما القدرة على الاخر وهذا محال لان العرض لا يستغني عن الجوهر والجوهر لا يستغني عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقوفاً على

الآخر فكيف يخالفه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته لخلق العرض فيبقى عاجزاً متحيراً والعاجز لا يكون قادراً وكذلك خالق الجوهر ان اراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي ذلك الى التمانع

فان قيل مهما اراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس

قلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها * فان اوجبتموها فهو تحكم بل هو ايضاً مبطلٌ للقدرة فان خلق الجوهر من واحد كانه يضطر الاخر الى خلق العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا وعلى الجملة فترك المساعدة ان كان ممكناً فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان كانت واجبة صار الذي لا بد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له

فان قيل فيكون احدهما خالق الشر والاخر خالق الخير

قلنا هذا هوس لان الشر ليس شراً لذاته بل هو من حيث ذاته مساوٍ للخير ومماثل له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن الكافر خير ودفعُ شرٍ والشخصُ الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في حقه شراً فالقادر على احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لا بدّ ان يقدر على احراقه عند النطق بها لان نطقه بها صوت ينقضي لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحتراق ولا يقلب جنساً فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضي ذلك تمانعاً وتزاحماً وعلى الجملة كيفما فرض الامر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذي اراد الله سبحانه بقوله(لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا) فلا مزيد على بيان القران ولنختم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيانُ استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث وسنشير اليه في اثناء الكلام في الصفات رداً على من قال بحدوث العلم والارادة وغيرهما

القطب الثاني في الصفات وفيه سبعة دعاوي اذ ندعي انه سبحانه قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات ويتشعب عنها نظر في امرين احدهما مابه تختص احاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات فلنفتتح البداية بالقسم الاول وهو اثبات اصل الصفات وشرح خصوص احكامها

الصفة الاولى القدرة ندعي ان محدث العالم قادر لان العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على انواع من العجائب والايات وذلك يدل على القدرة ونرتب القياس

فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو اذاً صادر من فاعل قادر ففي اي الاصلين النزاع

فان قيل فلم قلتم ان العالم فعل محكم* قلنا عنينا بكونه محكماً ترتبه ونظامه وتناسبه فمن نظر في اعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الانقان ما يطول حصره فهذا اصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جحده* فان قيل فبم عرفتم الاصل الاخر وهو ان كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر*قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده ولكنا مع هذا نجرد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد*فنقول نعني بكونه قادراً ان الفعل الصادر منه لا يخلو اما ان يصدر عنه لذاته او لزائد عليه و باطل ان يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات فدل انه صدر لزائد على ذاته والصفة الزائدة التي بها تهيأ للفعل الموجود نسميها قدرة اذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي يتهيأ الفعل للفاعل و بها يقع الفعل * فان قيل ينقلب عليكم هذا في القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم

قلنا سياتي جوابه في احكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولسنا نعني بالقدرة الا هذه الصفة وقد اثبتناها فلنذكر احكامها ومن حكمها انها متعلقة بجميع المقدورات واعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها ولا يخفى ان الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية اذاً للمقدورات ونعني بقولنا لا نهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي الى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر ابداً والقدرة واسعة لجميع ذلك و برهان هذه الدعوى وهي عموم تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في ابطال دورات لا نهاية لها واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والاعراض مع اختلافها لامر تشترك فيه ولا يشترك في امر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لا محالة و واقع بالقدرة

و بالجملة اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحال ان لا يصدر منه امثالها فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذ لم يمتنع التعدد في المقدور لنسبته الى الحركات كلها والالوان كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام و كذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي عنيناه بقولنا ان قدرته تعالى متعلقة بكل

ممكن فان الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ولا يمكن ان يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تعلقت بمثلها اذ بالضرورة تعلم ان ما وجب للشي وجب لمثله و يتشعب عن هذا ثلاثة فروع

الاول ان قال قائل هل تقولون ان خلاف المعلوم مقدور

قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حقق واز يل تعقيد الالفاظ و بيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فانظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتهما والا فان تساهلت في النظر ر بما صدق على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذًا صدق انه محال وانه ليس بمحال والنقيضان لا يصدقان معًا

فاعلم ان تحت اللفظ اجمالاً وانما ينكشف لك ذلك بما اقوله وهو ان العالم مثلاً يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن اما كونه واجبًا فمن حيث انه اذا فرضت ارادة القديم موجودة وجودًا واجبًا كان المراد ايضًا واجبًا بالضرورة لا جائزًا اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديمة واما كونه محالاً فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده فيكون لا محالة حدوثه محالاً اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف انه محال

واما كونه ممكنًا فهو ان تنظر الى ذاته فقط ولا تعتبر معه لا وجود الارادة ولا عدمها فيكون له وصف الامكان فاذًا الاعتبارات ثلاثة

الاول ان يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب

الثاني ان يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال

الثالث ان نقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا نعتبر وجوده ولا عدمه ونجرد النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الامر الثالث وهو الامكان ونعني به انه ممكن لذاته اي اذا لم نشترط غير ذاته كان ممكنًا فظهر منه انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكنًا محالاً ولكن ممكنًا باعتبار ذاته محالاً باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكنًا لذاته محالا لذاته فهما متناقضان فنرجع الى خلاف المعلوم * فنقول اذا سبق في علم الله تعالى اماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلا فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن ام ليس بممكن فالحق فيه انه ممكن ومحال اي هو ممكن باعتبار ذاته ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق

ذاتها وهو ذات العلم اذ ينقلب جهلا ومحال ان ينقلب جهلا فبان انه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نرد به الا ان الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدرة الله تعالى من حيث انها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تتقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذان امران يستحيل انكارهما اعني نفي القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير التفات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدي الى استحالة فهو صادق في هذا المعنى فانا لسنا ننكره و يبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه او سلبه ولا يخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن و يقولون ان له في كل وقت قدرة على الضدين و يعلمون ان الجاري في علم الله تعالي وقوع احدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل الى جحده

الفرع الثاني ان قال قائل اذا ادعيتم عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في مقدورات الحيوان وسائر الاحياء من المخلوقات اهي مقدورة لله تعالى ام لا * فان قلتم ليست مقدورة فقد نقضتم قولكم ان تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو مناكرة للضرورة ومجاحدة لمطالبات الشريعة اذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه و يستحيل ان يقول الله لعبده ينبغي ان تتعاطى ما هو مقدور لي وانا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه

فنقول في الانفصال قد تحزب الناس في هذا احزابا فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها ايضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بافعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين وزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا ايجاد فلزمتها شناعتان عظيمتان

احداها انكار ما اطبق عليه السلف رضي الله عنهم من انه لا خالق الا الله ولا مخترع سواه والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات

التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفصل من المهد يدب الى الثدي باختياره ويمتص والمرة كما ولدت تدب الى ثدي امها وهي مغمضة عينها والعنكبوت تنسج من البيوت اشكالا غريبة يتحير المهندس في استدارتها وتوازى اضلاعها وتناسب ترتيبها وبالضرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل اخر وذلك لتميز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبني على اصول * احدها ان احوى الاشكال واوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة

والثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لامحالة

والثالث ان اقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو شكل المسدس

والرابع ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثمن والمخمس اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة * واما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن اوساطها ولما كان النحل محتاجاً الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاوياً لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجاً لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعاً بفرج تتخلل بين البيوت ولا تتسع لاشخاصها ولم يكن في الاشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقاء الفرج بين اعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها فليت شعري اعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها اكثر عقلاء الانس ام سخره لنيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجرى فتقدير الله تعالى يجرى عليه وفيه وهو لا يدري به ولا قدرة له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو اوردت منها طرفاً لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتعساً للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين انهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والايات هيهات هيهات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الارض والسموات فهذه انواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن الى اهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا

القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه

فان قيل فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين

قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة وان فرضت الرعدة مرادة للمرتعد ومطلوبة له ايضاً ولا مفارقة الا بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذاً ممكن فان لم تتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل ان تتعلق قدرة الله تعالى باحداهما وتقصر عن الاخرى وهي مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين يد العبد اذا اراد العبد تحريكها فلا يخلو * اما ان توجد الحركة والسكون جميعاً او كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون او الى الخلو عنهما والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الخصم ان مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته اقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الاخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مخترعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه اشد ولا اضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذاً الدليل القاطع على اثبات القدرتين ساقنا الى اثبات مقدور بين قادرين

فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم

قلنا علينا تفهيمه وهو انا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد معقول دون ان تكون الحركة مقدورة للعبد فمهما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً فخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان المتحرك عليها قادر وبسبب كونه قادراً فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقاً على من اوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور

جميعاً بقدرة الله تعالى سُمي خالقاً ومخترعاً ولم يكن المقدور مخترعاً بقدرة العبد وان كان معه فلم يُسمَّ خالقاً ولا مخترعاً ووجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن واما اسم الفعل فتردد في اطلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني

فان قيل الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم *فان القدرة المخلوقة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم لا معلوم له وان تعلقت به فلا يُعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايجاد وحصول المقدور به فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل ما لا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة

قلنا هي متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم* وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضاً باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل فهل هي متعلقة ام لا * فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الوقوع بها اذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطاء وكذلك القادرية القديمة عندهم فانها متعلقة بالعلم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق احدهما حيث يصدق الآخر

فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها

قلنا فليس هذا تعلقاً في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا وقع وَقَعَ المقدور بها وكذا القادرية ويلزم عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال

فان قيل معناه انها متهيأة لوقوع المقدور بها

قلنا ولا معنى للتهيؤ الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقاً في الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا ايضاً قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور

وجود المقدور بها فمن اين يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى لافضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تمتنع بعدم المقدور فكيف تمتنع بوجود المقدور وكيفما فرض المقدور موجوداً او معدوماً فلا بد من قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال

فان قيل فقدرة لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة

قلنا ان عنيتم به ان الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند العجز في الرعدة فهو مناكرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجزاً خطاء * وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على اصلهم مساوية للعجز من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكراً من حيث انها حالة مدركة يفارق ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين متفاوتتين احداهما اعلى والاخرى بالعجز اشبه مهما اضيفت الى الاعلى وانت بالخيار بين ان تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه وبين ان تثبت لله سبحانه ذلك تعالى الله عما يقول الزائغون ولا تستريب ان كنت منصفاً في ان نسبة القصور والعجز بالمخلوقات اولى بل لا يقال اولى لاستحالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر من هذه المسئلة

الفرع الثالث فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث واكثر ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد والعقل ايضاً يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع انشعابها

فنقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردوداً او مقبولا بعد كونه معقولاً والمعلوم عندنا من عبارة التولد ان يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض وهذا محال في الاعراض اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاو لاشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معنى تولدها منها فلا بد من تفهيمه واذا لم يكن هذا مفهوماً فقولكم انه مشاهد حماقة اذ

كونها حادثة نعما مشاهد لا غير * فاما كونها متولد منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان بخلق الله تعالى لقدر على ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس يضاهي قول القائل لو لم يكن العلم متولداً من الارادة لقدر على ان يخلق الارادة دون العلم او العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد ان يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعدم الماء او حركته لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال فكان خلو احدهما شرطاً للآخر فتلازما فظن ان احدهما متولد من الآخر وهو خطاء فاما اللازمات التي ليست شرطاً فعندنا يجوز ان تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فان كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والمماسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة فاذاً ما يراه الخصم متولداً قسمان

احدهما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران * والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير الاقتران اذ خرقت العادات

فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن انكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها او بخروجها من ذات البرودة بل نعني به وجود موجود عقيب موجود وكونه موجوداً وحادثاً به فالحادث نسميه متولداً والذي به الحدوث نسميه مولداً وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه

قلنا اذا اقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجودة فانا اذا احلنا ان نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يحيل الحصول بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للعجز والتمانع كما سبق

نعم وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى كقولهم ان النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا نطول بذكره فلا معنى للاطناب

فيما هو مستغني عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها واعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

الصفة الثانية العلم ندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته اعلم فيجب ضرورة ان يكون بذاته عالما وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ومعلوم انه عالم بغيره لان ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالما بصنعة الكتابة كان سفيها في استرابته فاذًا قد ثبت انه عالم بذاته وبغيره

فان قيل فهل لمعلوماته نهاية * قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ونعلم ان الممكنات التي ليست بموجودة انه سيوجدها ام لا يوجدها فيعلم اذًا ما لا نهاية له بل لو اردنا ان نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها

فانا نقول مثلاً ضعف الاثنين اربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا نضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهى والانسان لا يعلم من مراتبها الا ما يقدره بذهنه وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى فاذًا معرفة اضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات

الصفة الثالثة الحياة ندعي انه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره احد ممن اعترف بكونه تعالى عالما قادرا فان كون العالم القادر حيا ضروري اذ لا يعني بالحي الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيا وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول

الصفة الرابعة الارادة ندعي ان الله تعالى مريد لافعاله وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بمرجح ولا تكفي ذاته للترجيح

لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفي فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفي خلافاً للكعبي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ماهو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فان كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل احد الممكنين مرجحاً على الآخر بل نعقل الممكنين ويعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الامكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم ان يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الادارة به فتكون الارادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكتفى بالعلم عن الارادة لاكتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفي في وجود افعالنا حتى لا نحتاج الى الارادة اذ يترجح احد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال

فان قيل وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب احد الضدين فالارادة القديمة ايضاً لا تتعين لاحد الضدين فاختصاصها باحد الضدين ينبغي ان يكون بمخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفي للحدوث اذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي اذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لا تكفي فان الارادة القديمة عامة التعلق كالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون

فيقال وهل كان يمكن ان يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فهما متساو بان اعني الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة فما الذي اوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية

قلنا هذا سؤال غير معقول حيز عقول الفرق ولم يوفق للحق الا اهل السنة

فالناس فيه اربع فرق

قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهؤلاء هم الفلاسفة

وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لارادة حادثة حدثت له لا في محل فاقتضت حدوث العالم وهؤلاء هم المعتزلة

وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهؤلاء هم القائلون بكونه محلاً للحوادث

وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحد الى الآخر فانه لا ينفك فريق عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال اهل السنة فانه سريع الانحلال

اما الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل ان يكون قديماً اذ معني كونه فعلاً انه لم يكن ثم كان فان كان موجوداً مع الله ابدا فكيف يكون فعلاً بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من اصل السؤال وهو ان الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الاوقات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت نقايضها ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه امران اوردناهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنهما البتة

احدهما ان حركات الافلاك بعضها مشرقية اي من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية اي من مغرب الشمس الى المشرق وكان عكس ذلك في الامكان مساوياً له اذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزم من الذات القديمة او من دورات الافلاك وهي قديمة عندهم ان تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه وهذا لا جواب عنه

الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم والليلة مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة

عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بُعْدها من النقطتين واحد

فنقول جرم الفلك الاقصى متشابه وما من نقطة الا ويتصور ان تكون قطباً فما الذي اوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب التهافت * واما المعتزلة فقد اقتحموا امرين شنيعين باطلين

احدهما كون الباري تعالى مريداً بارادة حادثة لا في محل واذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل انه مريدها هجر من الكلام كقوله انه مريد بارادة قائمة بغيره

والثاني ان الارادة لمَ حدثت في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة اخرى فالسؤال في الارادة الاخرى لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا لكونه جسماً او اسماً او ارادة او علماً والحادثات في هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لمَ حدثت الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولمَ حدثت ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم لم تحدث ارادة تتعلق بضده

واما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا احد الاشكالين وهو كونه مريداً بارادة في غير ذاته ولكن زادوا اشكالاً آخر وهو كونه محلاً للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال

واما اهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلقت بها فميزتها عن اضدادها المماثلة لها وقول القائل انه لم تعلقت بها واضدادها مثلها في الامكان هذا سؤال خطاء فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله

فقول القائل لم ميزت الارادةُ الشيء عن مثله كقول القائل لمَ اوجب العلم انكشاف المعلوم فيقال لا معنى للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لمَ اوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علماً ولمَ كان الممكن ممكناً والواجب واجباً وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله فقول القائل لم ميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو

محال وكل فريق مضطر الى اثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان اقوم الفرق قيلاً واهداهم سبيلاً من اثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا يستغني عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول في اصل الارادة

فاعلم انها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي اذاً لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد اهل السنة اجمعين وقد قامت عليه البراهين

واما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ومعلوم ان اكثر ما يجري في العالم المعاصي فاذاً ما يكرهه اكثر مما يريده فهو الى العجز والقصور اقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين

فان قيل فكيف يامر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وينهى عنه وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقبيح ومريد القبيح سفيه

قلنا اذا كشفنا عن حقيقية الامر وبينا انه مباين للارادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبينا ان ذلك يرجع الى موافقة الاعراض ومخالفتها وهو سبحانه منزه عن الاعراض فاندفعت هذه الاشكالات وسياتي ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى

(الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر) ندعى ان صانع العالم سميع بصير ويدل عليه الشرع والعقل اما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله (وهو السميع البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) ونعلم ان الدليل غير منقلب عليه في معبوده وانه كان يعبد سميعاً بصيراً ولا يشاركه في الالزام

فان قيل انما اريد به العلم

قلنا انما تصرف الفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة الى الافهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميعاً بصيراً بل يجب ان يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار مافهمه اهل الاجماع من القرآن

فان قيل وجه استحالته انه ان كان سمعه و بصره حادثين كان محلاً للحوادث وهو محال وان كاناقديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي او فلسفي اما المعتزلي فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الان ان العالم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الازل انه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فان جاز اثبات صفة تكون عندوجود العالم علما بانه كاين وقبله بانه سيكون و بعده بانه كان وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية * وان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسبيلنا ان ننقل الكلام الى العلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر

واما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق وهذان اصلان يوجبان الاقرار بصحة دعوانا ففي ايهما النزاع

فان قيل النزاع في قولكم واجب ان يكون الخالق اكمل من المخلوق

قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والامة والعقلا مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ماهو اعلى واشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل وان السمع والبصر كمال

قلنا هذا ايضاً مدرك ببديهة العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فانا بينا انه استكمال للعلم والتخيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم راه استفاد مزيد كشف وكمال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق او يقال ان ذلك ليس بكمال فان لم يكن كمالا فهو نقص او لا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لان فقدها نقصان ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الرايحة ككمال علم من ادرك بالشم

وكذلك بالذوق فاين العلم بالطعوم من ادراكها بالذوق

والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقترنة بها في العادة من المماسة والملاقاة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره

واما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة

فان قيل يجر هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم بالضرب ناقص والعنيين الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي ان تثبت في حقه شهوة

قلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي محوجة الى امور توجب الحدوث فالالم نقصان ثم هو محوج الى سبب هو ضرب والضرب مماسة تجري بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الالم اذا حققت او ترجع الى درك ما هو محتاج اليه ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالموقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بموجود وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتهيا وينيله ملتذا فلم نتصور هذه الامور في حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد التألم والاحساس بالضرب نقصان في حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان وثبوتها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مهلك في حقه فصار كمالاً بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالاً في ذاته بخلاف العلم وهذه الادراكات

الصفة السابعة الكلام ندعي ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون واعلم ان من اراد اثبات الكلام بان العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت الامر والنهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في شطط اذ يقال له*ان اردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فمسلم وان اردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد اخذت محل النزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم*ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع يستند الى قول الرسول عليه السلام ومن انكر

فان قيل وجه استحالته انه ان كان سمعه و بصره حادثين كان محلاً للحوادث وهو محال وان كاناقديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي او فلسفي اما المعتزلي فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الان ان العالم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الازل انه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علما بانه كاين وقبله بانه سيكون و بعده بانه كان وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية جاز ذلك فى السمع والسمعية والبصر والبصرية* وان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسبيلنا ان ننقل الكلام الى العلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر

واما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق وهذان اصلان يوجبان الاقرار بصحة دعوانا ففي ايهما النزاع

فان قيل النزاع في قولكم واجب ان يكون الخالق اكمل من المخلوق

قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والامة والعقلا مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ماهو اعلى واشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل وان السمع والبصر كمال

قلنا هذا ايضاً مدرك ببديهة العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فانا بينا انه استكمال للعلم والتخيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم راه استفاد مزيد كشف وكمال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق او يقال ان ذلك ليس بكمال فان لم يكن كمالا فهو نقص او لا هو نقص ولا هو كمال وجميع [illegible]

فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والذوق [illegible]

ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الرايحة [illegible]

وكذلك بالذوق فاين العلم بالطعوم من ادراكها بالذوق

والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقترنة بها في العادة من المماسة والملاقاة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره

واما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة

فان قيل يجر هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم بالضرب ناقص والعنيين الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي ان تثبت في حقه شهوة

قلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي محوجة الى امور توجب الحدوث فالالم نقصان ثم هو محوج الى سبب هو ضرب والضرب مماسة تجري بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الالم اذا حققت او ترجع الى درك ما هو محتاج اليه ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالموقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بموجود وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتهياً وينيله ملتذًا فلم نتصور هذه الامور في حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد التألم والاحساس بالضرب نقصان في حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من ممدته نقصان وثبوتها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مهلك في حقه فصار كمالاً بالاضافة الى الملاك لان النقصان خير من الملاك فهو اذا ليس كمالاً في ذاته بخلاف العلم وهذه الادراكات

الصفة السابعة الكلام ندعي ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون واعلم ان [illegible] اثبات الكلام بان العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت الا[illegible] في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في شط[illegible] [illegible]از كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور م[illegible] [illegible] العموم من الخلق والخالق فقد اخذت محل [illegible] ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول [illegible] [illegible]ند الى قول الرسول عليه السلام ومن انكر

كون الباري متكلماً فبالضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسول المرسل* فان لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى انه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض او رسول الجبل اليكم فلا يُصغى اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض ولله المثل الاعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحال منه ان يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لا بد ان يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فلعل الاقوم منهج ثالث وهو الذي سلكناه في اثبات السمع والبصر في ان الكلام للحي اما ان يقال هو كمال او يقال هو نقص او يقال لا هو نقص ولا هو كمال و باطل ان يقال هو نقص او هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق

فان قيل الكلام الذي جعلتموه منشا نظركم هو كلام الخلق وذلك اما ان يراد به الاصوات والحروف او يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في نفس القادر او يراد به معنى ثالث سواهما* فان اريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كمالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلماً به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وان اريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلماً باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكلماً به الا اذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محلاً للحوادث فاستحال ان يكون متكلماً وان اريد بالكلام امر ثالث فليس بمفهوم واثبات ما لا يفهم محال

قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث فانا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته و باستحالة كونه متكلماً بهذا الاعتبار ولكنا نقول الانسان يسمى متكلماً باعتبارين احدهما بالصوت والحرف والاخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زائداً على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زوّرت البارحة في نفسي كلاماً و يقال في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به و يقول الشاعر

لا يعجبنك من اثير خطه   حتى يكون مع الكلام اصيلا
ان الكلام لفي الفؤاد وانما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها فكيف ينكر

فان قيل كلام النفس بهذا التاويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم والادراكات وليس جنساً براسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتاليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في القلب الا معاني معلومة وهي العلوم والفاظ مسموعة هي معلومة بالسماع وهو ايضاً علم معلوم اللفظ وينضاف اليه تاليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكراً وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة* فان اثبتم في النفس شيئاً سوى نفس الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتاليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها وسوى العلم بالمعاني مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها فقد اثبتم امراً منكراً لا نعرفه وايضاحه ان الكلام اما امر او نهي او خبر او استخبار

اما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء كالضرب مثلاً فانه معنى معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي معرفة اخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر الى امر زائد على هذه الامور فكل امر قدرتموه سوى هذا فنحن نقدر نفيه ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً وكلاماً* واما الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب معرفة

واما الامر فهو دلالة على ان في النفس طلب فعل المامور وعلى هذا يقاس النهي وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل امر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة فبعضها محال عليه كالاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة* واما ما عدا هذا فغير مفهوم

والجواب ان الكلام الذي نريده معنى زائد على هذه الجملة ولنذكره في قسم واحد من اقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام

فنقول قول السيد لغلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب في التقسيمات وانما يتوهم ردّه ما اراد

الى الامر او الى ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولا والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الآمر لانه قد يامر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذي يعتذر عند السلطان الهام بقتله توبيخاً له على ضرب غلامه بانه انما ضربه لعصيانه وايته انه يامره بين يدي الملك فيعصيه فاذا اراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عازم عليك بامر جزم لا عذر لك فيه ولا يريد ان تقوم فهو في هذا الوقت آمر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعاً فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند المصنف

فان قيل هذا الشخص ليس بآمر على الحقيقة ولكنه موهم انه امر

قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه لو لم يكن آمراً لما تمهد عذره عند الملك ولقيل له انت في هذا الوقت لا يتصور منك الامر لان الامر هو طلب الامتثال ويستحيل ان تريد الان الامتثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في ان تحتج بمعصيتك لامرك وانت عاجز عن امره اذ انت عاجز عن ارادة ما فيه هلاكك وفي امتثاله هلاكك ولا شك في انه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة وممهدة لعذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقق كراهته الامتثال لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن تامله

الثاني هو ان هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتيين وحلف بالطلاق الثلاث اني امرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصي لافتى كل مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للمفتي ان يقول انا اعلم انه يستحيل ان تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة الامتثال فاذا ما امرت هذا لو قاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زايداً على ماعداه من المعاني ونحن نسمي ذلك كلاماً وهو جنس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا هو المعنى بالكلام القديم *

واما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالته ذاتية كالعالم فانه حادث ويدل على صانع قديم فمن اين يبعد ان تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً زل عن ذهن اكثر الضعفاء فلم يثبتوا الا حروفاً واصواتاً ويتوجه لهم على هذا المذهب اسئلة واستبعادات نشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها

(الاول) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتاً وحرفاً فان قلتم ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف وان لم يسمع حرفاً ولا صوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت

قلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قايمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به وبما ذا يمكن جوابه فلنفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف ادركت بحاسة الذوق حلاوة السكر وهذا السؤال لا سبيل الى شفائه الا بوجهين احدهما ان نسلم سكراً الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول ادركت انا كما ادركته انت الان وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام

(والثاني) ان يتعذر ذلك اما لفقد السكر او لعدم الذوق في السائل للسكر فنقول ادركت طعمه كما ادركت انت حلاوة العسل فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطاء من وجه اما وجه كونه صواباً فانه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه وان كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو اصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قاربه من بعض الوجوه وهو اصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء اصلاً تعذر جوابه وتفهيم ما سأل عنه وكان كالعنين يسال عن لذة الجماع وقط ما ادركه فيمتنع تفهيمه الا ان نشبهه له الحالة التي يدركها المجامع بلذة الاكل فيكون خطاء من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها المجامع لا تساوي الحالة التي يدركها الآكل الا من حيث ان عموم اللذة قد شملها فان لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر اصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بان نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الكليم عليه السلام فنحن لا نقدر على اسماعه او تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي الفها اصوات والاصوات لا تشبه ما ليس باصوات فيتعذر تفهيمه بل الاصم لو سأل وقال كيف تسمعون انتم الاصوات وهو ما سمع قط صوتاً لم نقدر على جوابه فانا ان قلنا كما تدرك انت المبصرات فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه



ابصار الالوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه محالاً لا محالة لانه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو اي مثل اي شيء هو مما عرفناه * فان كان ما يسال عنه غير مماثل لشيء مما عرفه * كان الجواب محالاً ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي ان يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها

﴿ الاستبعاد الثاني ﴾ ان يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف ام لا فان كان حالاً فكيف حل القديم في الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذ احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى

فنقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالالسنة واما الكاغد والحبر والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثة لانها اجسام واعراض في اجسام فكل ذلك حادث * وان قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفة تعالى القديم لم يلزم ان تكون ذات القديم في المصحف كما انا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه ان تكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه فالنار جسم حار وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة تقطيعاً يحصل منه النون والالف والراء فالحار المحرق ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف ادلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

﴿ الاستبعاد الثالث ﴾ ان القرآن كلام الله تعالى أم لا * فان قلتم لا فقد خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القارىء هي الحروف والاصوات * فنقول ها هنا ثلاثة الفاظ قراءة ومقرو وقرآن اما المقروء فهو كلام الله تعالى اعني صفته القديمة القائمة بذاته واما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القارىء الذي كان ابتداءه بعد ان كان تاركاً له ولا معنى للحادث الا انه ابتدى بعد ان لم يكن فان كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن

نقول القراءة فعل ابتداء القارىء بعدان لم يكن يفعله وهو محسوس ﴿ واما ﴾ القرآن فقد يطلق و يراد به المقروء فان اريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي اراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اي المقرو بالالسنة وان اريد به القراءة التي هي فعل القارىء ففعل القارىء لا يسبق وجود القارىء وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما احدثته باختياري من الصوت وتقطيعه وكنت ساكتاً عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي ان يخاطب و يكلف بل ينبغي ان يعلم المسكين انه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معني الحادث ولو علمها لعلم انه في نفسه اذا كان مخلوقاً كان ما يصدر عنه مخلوقاً وعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات حادثة فلنترك التطو يل في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرانا بل كان خطاء واذا كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكون قديماً ونحن نريد بالقديم ما لا يتاخر عن غيره اصلاً

﴿ الاستبعاد الرابع ﴾ قولهم اجمعت الامة على ان القرآن معجزة للرسول عليه السلام وانه كلام الله تعالى فانه سور وايات ولها مقاطع ومفاتح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتح وكيف ينقسم بالسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً

قلنا اتنكرون ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء ام لا فان اعترفتم به فكل ما اورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ارادوا به المقرو وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم ككونه سوراو ايات ولها مقاطع ومفاتح ارادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة واذا صار الاسم مشتركاً امتنع التناقض فالاجماع منعقد على ان لا قديم الا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى عاد كالعرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا ثبت من وجه لم يستحل نفيه من وجه اخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات المتناقضة فان انكروا كونه مشتركاً

فنقول اما اطلاقه لارادة المقروء دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم ان القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بانهم واصواتهم وقراءتهم وافعالهم مخلوقة ﴿ واما ﴾ اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر

ضحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرآنا

يعني القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لشيء كاذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن والترنم يكون بالقرآءة وقال كافة السلف القران كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى اذ علموا ان القديم لا يكون معجزًا فبان انه اسم مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضاً في هذه الاطلاقات

﴿الاستبعاد الخامس﴾ ان يقال معلوم انه لا مسموع الآن الا الاصوات وكلام الله مسموع الآن بالاجماع وبدليل قوله تعالى (وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله)

فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فاي فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليماً لله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب الا ان نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك اصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقاً ولكن الالفاظ لدلالتها عليه ايضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً اذ يقال سمعت علم فلان وانما نسمع كلامه الدال على علمه واما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعاً كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما اردنا ان نذكره في ايضاح مذهب اهل السنة في كلام النفس المعدود من الغوامض وبقية احكام الكلام نذكرها عند التعرض لاحكام الصفات

﴿ القسم الثاني من هذا القطب ﴾

في احكام الصفات عامة ما يشترك فيها او يفترق وهي اربعة احكام (الحكم الاول) ان الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة هكذا في جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل على كونه عالماً قادراً حياً لا على العلم والقدرة والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه مريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات الا ان الارادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو

المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة واما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع اصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البتة بل في سمع النبي كما يرى النائم اشخاصاً لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع اصواتاً لا وجود لها حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويزعجه وينتبه خائفاً مذعوراً وزعموا ان النبي اذا كان عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه الى ان يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها اصواتاً منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون وهذا المعني عندهم برؤيه الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك الا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علماً فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتاً ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفاً والصفة علم مثلاً وله عبارتان

احدهما طويلة وهي ان نقول هذه الذات قد قام بها علم والاخرى وجيزة اوجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما نشاهد الانسان شخصاً ونشاهد نعلاً ونشاهد دخول رجله في النعل فله عبارة طويلة وهو ان نقول هذا الشخص رجله داخلة في نعله او نقول هو منتعل ولا معني لكونه منتعلاً الا انه ذو نعل وما يظن من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمي عالمية هوس محض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالماً الا كون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ المعاني من الالفاظ فلا بد ان يغلط

فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم اورث هذا الغلط فلا ينبغي ان يغتر به وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول وبطلان ذلك جلي باول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر والحاصل هو انا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجوداً وفيه اشارة الى وجود وزيادة فان قالوا لا فاذاً كل من قال هو موجود عالم كانه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فتلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود ام لا* فان قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن ان يكون وصفاً له

وان كان مختصاً بذاته فنحن لا نعني بالعلم الا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن ان يشتق للموجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ وان اردت ايراده على الفلاسفة

قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم ام غيره فان كان هو فذلك بعينه فكأنا قلنا قادر قادر فانه تكرار محض وان كان غيره فاذا هو المراد فقد اثبتم مفهومين احدهما يعبر عنه بالقدرة والآخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ

فان قيل قولكم امر مفهومه عين المفهوم من قولكم آمر وناه ومخبر او غيره * فان كان عينه فهو تكرار محض وان كان غيره فليكن له كلام هو امر وآخر هو نهي وآخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقاً لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض اهو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر او غيره * فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجوهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لا نهاية لها * وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لا نهاية لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لا نهاية لمتعلقاتها ينبغي ان لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز ان تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المختلفات جاز ان تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز ان تكون الذات بنفسها كافية و يكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب ان نقول هذا السؤال يحرك قطباً عظيماً من اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات ولكن اذا سبق القلم الى ايراده فلنرمز الى مبدأ الطريق في حله وقد كاع عنه اكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعتقده وهذا لا يكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقران فما المانع من ان يقال الامر غير النهي والقرآن غير التوراة وقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس وهلم جرا الى ما يشتمل القران عليه

فلعل الجواب ما نشير الى مطلع تحقيقه وهو ان كل فريق من العقلاء مضطر الى ان يعترف بان الدليل قد دل على امر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذي يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان وواسطة والاقتصاد اقرب الى السداد اما الطرفان

فاحدهما في التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة او الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لا نهاية لاحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا اسراف لا صاير اليه الا بعض المعتزلة و بعض الكرامية

والراي الثالث هو القصد والوسط وهو ان يقال المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد فرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وانما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد اخر او ببياض اخر ولذلك اذ حدث العلم تجدد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنقول الاقتصاد في الاعتقاد ان يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الذوات بانفسها فلا يمكن ان يكفي الواحد منها و ينوب عن المختلفات فوجب ان يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباينة بين الذات الموصوفة و بين الصفة اشد من المباينة بين الصفتين

واما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يبعد ان تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو ان لا يوجب تباين المتعلقات فيها تباينا وتعددا

فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فالاشكال قايم فما لك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف

فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث او اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رجحانه واذ لم يكن بد من اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا اقرب الثلاث فيجب اعتقاده وان بقي ما يحيك في الصدر من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره اعظم منه وتعليل الاشكال ممكن اما قطعه بالكلية والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو امر ممتنع الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام

واما المعتزلة فانا نخصهم بالاستغراق بين القدرة والارادة

ونقول لو جاز ان يكون قادرا بغير قدرة جاز ان يكون مريدا بغير ارادة ولا فرقان بينهما

فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادرًا على جميع المقدورات ولو كان مريدًا لنفسه لكان مريدًا لجملة المرادات وهو محال لان المتضادات يمكن ارادتها على البدل لا على الجمع واما القدرة فيجوز ان تتعلق بالضدين

والجواب ان نقول قولوا انه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادات كما قلتم قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته الا ببعض الحادثات فان جملة افعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وارادته جميعًا عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة ايضًا

واما الفلاسفة فانهم ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين * احدهما قولهم ان الله تعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون سماع الصوت بالحلق في اذن النبي من غير صوت من خارج ولو جاز ان يكون ذلك بما يحدث في دماغ غيره موصوفًا بانه متكلم لجاز ان يكون موصوفًا بانه مصوت ومتحرك لوجود الصوت والحركة في غيره وذلك محال * والثاني ان ما ذكروه رد للشرع كله فان ما يدركه النايم خيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي لكلام الله تعالى الى التخيل الذي يشبه اضغاث احلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علمًا وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون الدين والاسلام وانما يتجملون باطلاق عبارات احترازًا من السيف والكلامُ معهم في اصل الفعل وحدث العالم والقدرة فلا نشتغل معهم بهذه التفصيلات

فان قيل افتقولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى

قلنا هذا خطاء فانا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد اخلوها عن صفات الآلهية كما لا يقال الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد و يد النجار غير النجار لان بعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو تجوز ولا يجوز ان يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز ان يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القايم بالجوهر هو غير الجوهر على معنى ان مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جايز بشرطين

احدهما ان لا يمنع الشرع من اطلاقه وهذا مختص بالله تعالى (والثاني ان لا) يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن ان يقال سواد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشف بهذا ما هو حظ

المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات

الحكم الثاني في الصفات ندعي ان هذه الصفات كلها قايمة بذاته لا يجوز ان يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل او لم يكن في محل واما المعتزلة فانهم حكموا بان الارادة لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محلاً للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لانه يؤدي الى ان يكون ذلك المحل هو المريد به فهي توجد لا في محل وزعموا ان الكلام لا يقوم بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جماد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم به هو الله سبحانه * اما البرهان على ان الصفات ينبغي ان تقوم بالذات فهو عند من فهم ماقدمناه مستغني عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على ان الصانع تعالى بصفة كذا ولا نعني بانه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على تلك الصفة و بين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد و بذاته تعالى علم واحد كمفهوم قولنا مريد وقامت بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم تقم بذاته ارادة وليس بمريد واحد فتسميته الذات مريدة بارادة لم تقم به كتسميته متحركاً بحركة لم تقم به واذا لم تقم الارادة به فسواء كانت موجودة او معدومة فقول القائل انه مريد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلاً للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم و بين قولنا قام الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما في كونه مصوتاً ومتحركاً *فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانهما عبارتان عن معنى واحد والعجب من قولهم ان الارادة توجد لا في محل فان جاز وجود صفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلمَ قالوا بخلق الاصوات في محل فليخلق في غير محل. وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة فكذا الارادة ولو عكس هذا لقيل انه خلق كلاما لا في محل وخلق ارادة في محل لكان العكس كالطرد. ولكن لما كان اول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجوداً قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محل للحوادث ومن جعله محلا للحوادث اقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة في غير محل واستحالة كونه مريداً بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا ارادة تدرك ببديهة العقل او نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جلية واما استحالة كونه محلا للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سنذكره

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كما سبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلاً للحوادث من ثلاثة اوجه

الدليل الاول ان كل حادث فهو جايز الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ماهو واجب الذات فمن المحال ان يكون جايز الصفات .وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الاقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو اما ان يرتقي الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث اولا يرتقي اليه بل كان حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوهم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث ابداً ولزم منه حوادث لااول لها وقد قام الدليل على استحالته وهذا القسم ماذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقى الوهم الى حادث استحال قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا تخلو اما ان تكون لذاته او لزايد عليه و باطل ان يكون لزايد عليه فان كل زايد يفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابداً وهو محال فلم يبق الا ان استحالته من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته ازلا استحال ان ينقلب المحال جايزاً وينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون ازلا فان ذلك يبقى فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل اللوان باتفاق العقلاء ولم يجز ان تتغير تلك الاستحالة الى الجواز فكذلك سائر الحوادث*فان قيل هذا يبطل بحدث العالم فانه كان ممكناً قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقي الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه ازلاً ولم يستحيل على الجملة حدوثه

قلنا هذا الالزام فاسد فانا لم نخيل اثبات ذات تنبو عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم تنقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بانها قابلة للحدوث او غير قابلة حتى ينقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا* نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا العالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها الحدوث بعد ان لم يكن فاما على اصلنا فغير لازم وانما الذي نقوله في العالم انه فعل وقدم الفعل محال لان القديم لا يكون فعلاً

الدليل الثالث هو انا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك اما ان يتصف

بضد ذلك الحادث او بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد او ذلك الانفكاك ان كان قديمًا استحال بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثًا كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا اول لها وهو محال ويتضح ذلك بان تفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً فان الكرامية قالوا انه في الازل متكلم على معنى انه قادر على خلق الكلام في ذاته ومهما احدث شيئًا في غير ذاته احدث في ذاته قوله كن ولا بد ان يكون قبل احداث هذا القول ساكتًا ويكون سكوته قديمًا واذا قال جهم انه يحدث في ذاته علمًا فلا بد ان يكون قبله غافلاً وتكون غفلته قديمة

فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم* فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يبطل شيء اذ لم يكن شيء الا الذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال انعدم شيء فلا ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه* والواجب من وجهين (احدهما) ان قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس بلون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا والخصوم في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زايد على عدم الحركة فان كل من يدعى ان السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذًا دل على حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام وكون الغفلة معنى يضاد العلم وهو انا اذا ادركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال امر وحدوث امر فان الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على ان كل قابل للشيء فلا يخلو عنه او عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم تدرك في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لا ذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كما سبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلاً للحوادث من ثلاثة اوجه

الدليل الاول ان كل حادث فهو جايز الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ماهو واجب الذات فمن المحال ان يكون جايز الصفات .وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الاقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو اما ان يرتقي الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث اولا يرتقي اليه بل كان حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوهم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث ابداً ولزم منه حوادث لااول لها وقد قام الدليل على استحالته وهذا القسم ماذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقى الوهم الى حادث استحال قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا تخلو اما ان تكون لذاته او لزايد عليه و باطل ان يكون لزايد عليه فان كل زايد يفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابداً وهو محال فلم يبق الا ان استحالته من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته ازلا استحال ان ينقلب المحال جايزاً و ينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون ازلا فان ذلك يبقى فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل الالوان باتفاق العقلاء ولم يجز ان تتغير تلك الاستحالة الى الجواز فكذلك سائر الحوادث*فان قيل هذا يبطل بحدث العالم فانه كان ممكناً قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقي الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه ازلاً ولم يستحيل على الجملة حدوثه

قلنا هذا الالزام فاسد فانا لم نخيل اثبات ذات تنبو عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم تنقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بانها قابلة للحدوث او غير قابلة حتى ينقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا*
نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها الحدوث بعد ان لم يكن فاما على اصلنا فغير لازم وانما [illegible] فعل وقدم الفعل محال لان القديم لا يكون فـ[illegible]

الدليل الثالث هو انا [illegible] اما ان يتصف

بضد ذلك الحادث او بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد او ذلك الانفكاك ان كان قديماً استحال بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا اول لها وهو محال ويتضح ذلك بان تفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً فان الكرامية قالوا انه في الازل متكلم على معنى انه قادر على خلق الكلام في ذاته ومهما احدث شيئاً في غير ذاته احدث في ذاته قوله كن ولا بد ان يكون قبل احداث هذا القول ساكتاً ويكون سكوته قديماً واذا قال جهم انه يحدث في ذاته علماً فلا بد ان يكون قبله غافلاً وتكون غفلته قديمة

فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم *فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يبطل شيء اذ لم يكن شيء الا الذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال انعدم شيء فلا ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه *والواجب من وجهين (احدهما) ان قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس بلون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا والخصوم في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زايد على عدم الحركة فان كل من يدعي ان السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذاً دل على حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام وكون الغفلة معنى يضاد العلم وهو انا اذا ادركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال امر وحدوث امر فان الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على ان كل قابل للشيء فلا يخلو عنه او عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي [illegible] ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم [illegible] في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لا ذات للعالم قبل الحدوث والقديم [illegible] حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام

يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان ادركت عليهما ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتاً كما ان له هيئة بكونه متكلماً وكماله هيئة بكونه ساكتاً ومتحركاً وابيض واسود وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها

الوجه الثاني في الانفصال هو ان يسلم ايضاً ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات منفكة عن الكلام فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام فحال الانفكاك تسمى عدماً او وجوداً او صفة او هيئة فقد انتفى الكلام والمنتفى قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفي سواء كان ذاتاً او حالاً او صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتاً فقط بل لكونه قديماً ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولاحصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر* فان قيل الاعراض كثيرة والخصم لا يدعى كون الباري محل حدوث شيء منها كالالوان والآلام واللذات وغيرها وانما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من جملتها في الحياة والقدرة وانما النزاع في ثلاثة في القدرة (١) والارادة والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما وهذه الصفات الثلاثة لا بد ان تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفاً بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلاً للحوادث

اما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم الى انها علوم حادثة وذلك لان الله تعالى الآن عالم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهو في الازل ان كان عالماً بانه كان قد وجد كان هذا جهلا لا علما واذا لم يكن عالماً بانه قد وجد كان جهلا لا علما واذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث واما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها* فان القدرة والارادة مهما تمتا وارتفعت العوائق منها وجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عايق فلهذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بانه يخلق ايجاداً في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

واما الكلام فكيف يكون قديماً وفيه اخبار عما مضى فكيف قال في الازل (انا

---

(١) نسخه في الكلام

ارسلنا نوحاً الى قومه) ولم يكن قد خلق نوحاً بعد وكيف قال في الازل لموسى (اخلع نعليك) ولم يخلق بعد موسى فكيف امر ونهى من غير مأمور ولا منهي واذا كان ذلك محالاً ثم علم بالضرورة انه آمروناه واستحال ذلك في القدم علم قطعاً انه صار آمراً ناهياً بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محلاً للحوادث الا هذا *والجواب انانقول مهما حللنا الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتهض منه دليل مستقل على ابطال كونه محلاً للحوادث اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة واذا انكشف كان القول بها باطلاً كالقول بانه محل للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف بها *فنقول الباري تعالى في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الازل العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كاين و بعده العلم بانه كان وهذه الاحوال تتعاقب على العالم و يكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وانما المتغير احوال العالم وايضاحه بمثال وهو انا اذا فرضنا للواحد منا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع ايكون عالماً بقدوم زيد او غير عالم ومحال ان يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة ان يكون عالماً بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد ان يكون عالماً بانه كان قد قدم والعلم الواحد افاد الاحاطة بانه سيكون وانه كاين وانه قد كان فهكذا ينبغي ان يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث امر فيها وانما الحادث المسموع والمرئي والدليل القاطع على هذا هو ان الاختلاف بين الاحوال شيء واحد في انقسامه الى الذي كان و يكون وهو كاين لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم ان العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن اين يستحيل ان يكون علم واحد يفيد احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة الى الماضي والمستقبل ولا شك ان جهما ينفي النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوماً لانهاية لها فيلزمه ان يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك في احوال معلوم واحد يحققه انه لوحدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يخلو اما ان يكون معلوماً اوغير معلوم فان لم يكون معلوماً فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا يعلمه

مع انه في ذاته اولى بان يكون متضحاً له فبان يجوز الا يعلم الحوادث المباينة لذاته اولى وان كان معلوماً فاما ان يفتقر الى علم اخر وكذلك العلم يفتقر الى علوم آخر لا نهاية لها وذلك محال * واما ان يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان احدهما ذات والآخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق باحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير وهذا لا مخرج منه فاما الارادة فقد ذكرنا ان حدوثها بغير ارادة اخرى محال وحدوثها بارادة يتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال و يستحيل ان تتعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لان الارادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق ايضاح ذلك وكذلك الكرامي اذا قال يحدث في ذاته ايجادا في حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له وما الذي خصص الايجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى مخصص آخر فيلزمهم في الايجاد ما لزم المعتزلة في الارادة الحادثة * ومن قال منهم ان ذلك الايجاد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة اوجه * احدها استحالة قيام الصوت بذاته والآخر ان قوله كن حادث ايضاً فان حدث من غير ان يقول له كن فليحدث العالم من غير ان يقال له كن فان افتقر قوله كن في ان يكون الى قول آخر افتقر القول الاخر الى ثالث والثالث الى رابع و يتسلسل الى غير نهاية ثم لا ينبغي ان يناظر من انتهى عقله الى ان يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الآف اصوات في كل لحظة ومعلوم ان النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي ان تكون النون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولم يرتب لم يكن قولا مفهوماً ولا كلاماً وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في اوان واحد الف الف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهؤلاء حقهم ان يسترزقوا الله عقلاً وهو اهم لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم او في حالة الوجود فان كان في حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب فكيف يمتثل بان يتكون بقوله كن وان كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركاكة عقله الى ان لا يفهم المعنى بقوله تعالى (اذا اردنا ان نقول له كن فيكون) وانه كناية عن نفاذ القدرة وكمالها حتى انجر بهم الى هذه المخازي نعوذ بالله من الخزي

والفضيحة يوم الفزع الاكبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف اذ ذاك ستر الله عن خبايث الجهال و يقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد)

واما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك)ومن قوله تعالى(انا ارسلنا نوحًا) استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتًا وهو محال فيه وليس بمحال اذ فهم كلام النفس * فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله و بعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القايم بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع نعليك لفظة تدل على الامر والامر اقتضاء وطلب يقوم بذات الامر وليس شرط قيامه به ان يكون المأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد المأمور كان مأمورًا بذلك الاقتضاء بعينه من غير تجدد اقتضاء آخر وكم من شخص ليس له ولد و يقوم بذاته اقتضا طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء يتنجز في نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الاب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الاقتضا على وجوده لعلم الابن انه مامور من جهة الاب بطلب العلم في غير استئناف اقتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضا نعم العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم الا بلفظ يدل على الاقتضا الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب العلم دلالة على الاقتضا الذي في ذاته سواء حدث في الوقت او كان قديمًا بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي ان يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديمًا و وجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المامور بل تصور وجوده مهما كان المامور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الاقتضا ممن يعلم استحالة وجوده فلذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته اقتضا فعل ممن يستحيل وجوده بل ممن علم وجوده وذلك غير محال * فان قيل افتقولون ان الله تعالى في الازل آمر وناه * فان قلتم انه آمر فكيف يكون آمرًا لا مامور له وان قلتم لا فقد صار امرًا بعد ان لم يكن

قلنا اختلف الاصحاب في جواب هذا والمختار ان نقول هذا نظر يتعلق احد طرفيه بالمعنى والآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فاما حظ المعنى فقد انكشف وهو ان الاقتضاء

القديم معقول وان كان سابقاً على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي ان يقال اسم الامر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده ام ينطلق عليه قبله وهذا امر لفظي لا ينبغي للناظران يشتغل بامثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً فكذلك الآمر يستدعي مأموراً معلوماً موجوداً والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود بل يستدعي الامر مأموراً به كما يستدعي مأموراً و يستدعي امراً ايضاً والمامور به يكون معدوماً ولا يقال انه كيف يكون امراً من غير مامور به بل يقال له مامور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجوداً بل يشترط كونه معدوماً بل من امر ولده على سبيل الوصية بامر ثم توفى فابقي الولد بما اوصى به يقال امتثل امر والده والامر معدوم والامر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امتثال الامر فاذا لم يستبعد كون المامور ممتثلاً الامر ولا وجودللامر ولا للآمر ولم يستبعد كون الامر امراً قبل وجود المأمور به فمن اين يستدعي وجود المامور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نظر الا فيهما فهذا ما اردنا ان نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث اجمالاً وتفصيلاً

الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه ازلاً وابداً فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً متكلماً واما ما يشتق له من الافعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في انه يصدق في الازل ام لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه

والقول الجامع ان الاسامي التي تسمى بها الله تعالى اربعة الاول ان لا يدل الا على ذاته كالموجود وهذا صادق ازلاً وابداً

الثاني ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم ازلاً والباقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخراً وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا ايضاً يصدق ازلاً وابداً لان ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام

الثالث ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالآمر والناهي والخبير ونظائره فذلك ايضاً يصدق عليه ازلاً وابداً عند من يعتقد قدم جميع الصفات

الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من افعاله كالجواد والرزاق والخالق والمعز والمذل وامثاله وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق ازلاً اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجباً للتغير وقال قوم لايصدق اذ لاخلق في الازل فكيف خالقاً والكاشف للغطاء عن هذا ان السيف في الغمد يسمى صارماً وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمي مروياً وعند الشرب يسمى مروياً وهما اطلاقان مختلفان فمعنى تسمية السيف في الغمد صارماً ان الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لامر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمي السيف في الغمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل فان الخلق اذ اجري بالفعل لم يكن لتجدد امر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبالمعني الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا حظ المعنى فقد ظهر ان من قال انه لايصدق في الازل هذا الاسم فهو محق واراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو محق اوراد به المعنى الاول واذا كشف الغطا على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما اردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاو وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الاحكام المشتركة بين الصفات اربعة احكام فكان المجموع قريباً من عشرين دعوى هي اصول الدعاوي وان كان تنبني كل دعوى على دعاوي بها يتوصل الى اثباتها فلنشتغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء الله تعالى

القطب الثالث في افعال الله تعالى وجملة افعال جايزة لا يوصف شيء منها بالوجوب وندعى في هذا القطب سبعة امور

ندعى انه يجوز لله تعالى ان لا يكلف عباده وانه يجوز ان يكلفهم ما لا يطاق وانه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية وانه لا يجب رعاية الاصلح لهم وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله بعثة الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل امكن اظهار صدقهم بالمعجزة وجملة هذه الدعاوي تنبني على البحث عن معني الواجب والحسن والقبيح ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول في ان العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب وانما كثر الخبط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف

تخاطب خصمان في ان العقل واجب ام وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفقا عليه بينهما فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معني ستة الفاظ وهي الواجب والحسن والقبيح والعبث والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها والوجه في امثال هذه المباحث ان نطرح الالفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات اخرى ثم نلتفت الى الالفاظ المبحوث عنها وننظر الى تفاوت الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة و يطلق على القديم انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة وليس من غرضنا وليس يخفى ان الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه اولى من تركه لا يسمى واجباً وان ترجح وكان اولاً لا يسميه ايضاً بكل ترجيح بل لا بد من خصوص ترجيح ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه نستعقب تركه ضررًا او يتوهم وذلك الضرر اما عاجل في الدنيا واما آجل في العاقبة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجحه لهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمي واجباً اذ العطشان اذا لم يبادر الى شرب الماء تضرر تضررًا قريباً ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان ما لا ضرر فيه اصلاً ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجباً فان التجارة واكتساب المال والنوافل فيه فائدة ولا يسمى واجباً بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر فان كان ذلك في العاقبة اعني الآخرة وعرف بالشرع فنحن نسميه واجباً وان كان ذلك في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمي ايضاً ذلك واجباً فان من لا يعتقد الشرع قد يقول واجب على الجائع الذي يموت من الجوع ان ياكل اذا وجد الخبز ونعني بوجوب الاكل ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولسنا نحرم هذا الاصطلاح بالشرع فان الاصطلاحات مباحة لا حجر فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين للواجب ورجع كلاهما الى التعرض للضرر وكان احدهما اعم لا يختص بالاخرة والآخر اخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق الواجب بمعني ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه الى امر محال كما يقال ما علم وقوعه فوقوعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدي الى ان ينقلب العلم جهلاً وذلك محال فيكون معني وجوبه ان ضده محال فليسم هذا المعني الثالث الواجب

واما الحسن فحظ المعني منه ان الفعل في حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها

ان توافقه اي تلايم غرضه والثاني ان ينافر غرضه والثالث ان لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي ينافي غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه والذي لا ينافي ولا يوافق يسمي عبثاً اي لا فائدة فيه اصلاً وفاعل العبث يسمى عابثاً وربما يسمي سفيهاً وفاعل القبيح اعني الفعـل الذي ينضر به يسمي سفيهاً واسم السفيه اصدق منه على العابث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل او لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقاً لغرضه سمي حسناً في حق من وافقه وان كان منافياً سمي قبيحاً وان كان موافقاً لشخص دون شخص سمي في حق احدهما حسناً وفي حق الآخر قبيحاً اذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما امران اضافيان مختلفان بالاشخاص و يختلف في حق شخص واحد بالاحوال و يختلف في حال واحد بالاعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه و يخالفه من وجه فيكون حسناً من وجه قبيحاً من وجه فمن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير و يعد الظفر بها نعمة و يستقبح فعل الذي يكشف عورته و يسميه غمازاً قبيح الفعل والمتدين يسميه محتسباً حسن الفعل وكل بحسب غرضه تطلق اسم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع اعدائه و يستقبحه جميع اوليائه بل هذا القائل في الحسن المخصوص جارٍ ففي الطباع ما خلق مايلا من الالوان الحسان الى السمرة فصاحبه يستحسن الاسمر و يعشقه والذي خلق مايلاً الى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه و يسفه عقل المستحسن المستهتر به فبهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن امرين اضافيين يختلفان بالاضافات عن صفات الذوات التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز ان يكون الشيء حسنا في حق زيد قبيحاً في حق عمرو ولا يجوز ان يكون الشيء اسود في حق زيد ابيض في حق عمرو لما لم تكن الالوان من الاوصاف الاضافية فاذا فهمت المعنى فافهم ان الاصطلاح في لفظ الحسن ايضاً ثلاثة فقايل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان او آجلاً وقايل يخصص بما يوافق الغرض في الاخر وهو الذي حسنه الشرع اي حث عليه ووعد بالثواب عليـه وهو اصطلاح اصحابنا والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن فالاول اعم وهـذا اخص و بهذا الاصطلاح قد يسمي بعض من لا يتحاشا فعل الله تعالى قبيحاً اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك تراهم يسبون الفلك والدهر و يقولون خرف الفلك وما اقبح افعاله و يعلمون

ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لا غرض في حقه و يكون معناه انه لا تبعة عليه فيه ولا لائمة وانه فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه ما يشاء واما الحكمة فتطلق على معنيين * احدهما الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بانها كيف ينبغي ان تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها* والثاني ان تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام واتقانه واحكامه فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم و يقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معني هذه الالفاظ في الاصل ولكن ها هنا ثلاث غلطات للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغتر بها طوائف كثيرة

الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه بمعني انه مخالف لغرضه ولكن اغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتوهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء و يحكم بالاطلاق فهو مصيب في اصل الاستقباح ولكنه مخطيء في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشأه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض احواله غير ما يستقبحه مهما انقلب موافقاً لغرضه

الغلطة الثانية فيه ان ما هو مخالف للاغراض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بانه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلاً على الكذب بانه قبيح مطلقاً في كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة الفه باستقباحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من اول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح و يلقى اليه ان الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي ان يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط يلازمه في اكثر الاوقات وانما يقع نادراً فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط و يغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقاً

الغلطة الثالثة سبق الوهم الى العكس فان ما رُئِيَ مقروناً بالشيء يظن ان الشيء

ايضاً لا محالة يكون مقروناً به مطلقاً ولا يدري ان الاخص ابداً يكون مقروناً بالاعم
واما الاعم فلا يلزم ان يكون مقروناً بالاخص ومثاله ما يقال من ان السليم اعني الذي
نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه انه ادرك المؤذي وهو
متصور بصورة حبل مبرقش فاذا ادرك الحبل سبق الوهم الى العكس وحكم بانه مؤذٍ
فينفر الطبع تابعاً للوهم والخيال وان كان العقل مكذباً به بل الانسان قد ينفر عن اكل
الخبيص الاصفر لشبهه بالعذرة فيكاد يتقايأ عند قول القائل انه عذرة ويتعذر عليه
تناوله مع كون العقل مكذباً به وذلك لسبق الوهم الى العكس فانه ادرك المستقذر
رطباً اصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بانه مستقذر بل في الطبع ما هو اعظم من
هذا فان الاسامي التي تطلق عليها الهنود والزنوج لما كان يقترن بها قبح المسمي به يؤثر
في الطبع و يبلغ الى حدّ لو سمي به اجمل الاتراك والروم لنفر الطبع عنه لانه ادرك
الوهم القبيح مقروناً بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا ادرك الاسم حكم بالقبح على المسمى
ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي ان يغفل عنه لان اقدام الخلق واحجامهم
في اقوالهم وعقائدهم وافعالهم تابع لمثل هذه الاوهام *واما اتباع العقل الصرف فلا يقوى
عليه الا اولياء الله تعالى الذين اراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه وان اردت ان
تجرب هذا في الاعتقادات فاورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع
الى قبولها فلو قلت له انه مذهب الاشعري رضي الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب
مكذباً بعين ما صدق به مهما كان سيء الظن بالاشعري اذ كان قبح ذلك في نفسه
منذ الصبا وكذلك تقرر امراً معقولاً عند العامي الاشعري ثم تقول له ان هذا قول
المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود الى التكذيب ولست اقول هذا طبع
العوام بل طبع اكثر من رايته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام في
اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون
الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقاً بالسماع والتقليد فان
صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف
مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد اصلا و ينبزون
بالشبهة كل ما يخالفه وبالدليل كل ما يوافقه وانما الحق ضده وهو ان لا يعتقد شيئاً
اصلاً و ينظر الى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً وكل ذلك منشاؤه
الاستحسان والاستقباح بتقديم الالفة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وقفت على هذه

المثارات سهل عليك دفع الاشكالات * فان قيل فقد رجع كلامكم الى ان الحسن والقبيح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه و يستقبح ما له فيه فائدة * اما الاستحسان فمن رأى انسانًا او حيوانًا مشرفًا على الهلاك استحسن انقاذه ولو بشربة ماء مع انه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضًا في الدنيا ولا هو بمرآى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن ان يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجح جهة الانقاذ على جهة الاهمال بتحسين هذا وتقبيح ذلك واما الذي يستقبح مع الاغراض كالذي يُحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به او الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض فبان ان الحسن والقبح معنى سوى ما ذكرتموه ﴿ والجواب ﴾ ان في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل اما ترجيح الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للاذى الذي يلحق الانسان في رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه ولان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية و يقدر غيره قادرا على انقاذه مع الاعراض عنه ويجد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه و يقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفره طبعه عما يعتقده من ان المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها او فرض في شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهذا محال تصوره اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى امر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلمه احد فهو ممكن ان يعلمه فان فرض في موضع يستحيل ان يعلم فيبقى ايضًا ترجيح في نفسه وميل يضاهي نفرة طبع السليم عن الحبل وذلك انه رأى الثناء مقرونًا بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو يميل الى الثناء فيميل الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما انه لما رأى الاذى مقرونا بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الاذى فينفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الاذى بل الطبع اذا راى من يعشقه في موضع وطال معه انسه فيه فانه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه و بين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر

امر على جدار ديار ليلى * اقبل ذا الجدار وذا الجدار

وما تلك الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حب الناس الاوطان ونعم ما قال

* وحبب اوطان الرجال اليهم مآربُ قضاها الشبابُ هنالكا *

* اذا ذكروا اوطانهم ذكرتهم عهودُ الصبا فيها فحنوا لذلكا *

واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا هو السبب الذي هو غلط المغترين بظاهر الامور الذاهلين عن اسرار اخلاق النفوس الجاهلين بان هذا الميل وامثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال الذي هو غالط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام والتخيلات بحكم اجراء العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاماً طيباً بالتذكر او بالرؤية سال في الحال لعابه وتحلبت اشداقه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لافاضة اللعاب المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تنبعث بحسب التخيل وان كان الشخص عالماً بانه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم او بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة الجميلة التي يشتهي مجامعتها فكما ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل وساقت الرياح الى تجاويف الاعصاب وملأتها وثارت القوة المامورة بصب المذى الرطب المعين على الوقاع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوي بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال والوهم ساعد العقل الوهم او لم يساعده فهذا وامثاله منشاء الغلط في سبب ترجيح احد جانبي الفعل على الاخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فاما النطق بكلمة الكفر وان كان كذلك فلا يستقبحه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستقبح الاصرار فان استحسن الاصرار فله سببان احدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام اكثر والآخر ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين فكم من شجاع يمتطي متن الخطر و يتهجم على عدد يعلم انه لا يطيقهم ويستحقر ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسببه ثناء الخلق على من يفي بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث لا ينتظر ثناء فسببه حكم الوهم من حيث انه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو لذيذ والمقرون باللذيذ لذيذ كما ان المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الامثلة فهذا ما يحتمله هذا المختصر من بث اسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره وقد

استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام في الدعاوي فلنرجع اليها

الدعوى الاولى ندعي انه يجوز لله تعالى ان لا يخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك واجباً عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه وقالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق * و برهان الحق فيه ان نقول قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانا بينا ان المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضرر اما عاجلاً واما اجلاً او ما يكون نقيضه محال والضرر محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان يودي ذلك الى خلاف ما سبق به العلم في الازل وما سبقت به المشيئة في الازل فهذا حق وهو بهذا التاويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة او العلم اذا فرض متعلقاً بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة فان * قيل انما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع الى الخالق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة الخلق للتعليل والحكم المعلل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهيم الحكم فلا يغنيكم ذكر العلة فما معنى قولكم انه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم من الوجوب الا المعاني الثلاثة وهي منعدمة فان اردتم معنى رابعاً ففسروه اولاً ثم اذكروا علته فانا ربما لا ننكر ان للخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب عليه اذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا مخرج عنه ابداً على انا نقول انما يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان يخلقهم في الجنة متنعمين من غير هم وضرر وغم والم واما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم قد تمنوا العدم * وقال بعضهم ليتني كنت نسياً منسياً وقال اخر ليتني لم اك شيئاً وقال اخر ليتني كنت تبنة رفعها من الارض وقال اخر يشير الى طائر ليتني كنت ذلك الطائر وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يتمنى عدم الخلق و بعضهم يتمنى عدم التكليف بان يكون جماداً او طائراً فليت شعري كيف يستجيز العاقل في ان يقول للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفي الكلفة والتكليف في عينه الزام كلفة وهو الم وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادراً على ايصاله اليهم بغير تكليف فان قيل الثواب اذا كان باستحقاق كان الذ واوقع من ان يكون بالامتنان والابتداء * والجواب ان الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال منته وتقدير اللذة في الخروج من نعمته اولى من الاستيعاذة بالله من الشيطان الرجيم

وليت شعري كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوساوس ومن يستثقل المقام ابد الاباد في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف اخس من ان يناظر او يخاطب هذا لو سلم ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً وسنبين نقيضه ثم ليت شعري الطاعة التي بها يستحق الثواب من اين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته وارادته وصحة اعضائه وحضور اسبابه وهل لكل ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فنعوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي ان يسترزق الله تعالى عقلاً لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته

﴿الدعوى الثانية﴾ ان لله تعالى ان يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه وذهبت المعتزلة الى انكار ذلك ومعتقد اهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه وهو انه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكلماً وله مورد وهو المكلف وشرطه ان يكون فاهماً للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطاباً ولا تكليفاً والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه ان يكون مفهوماً فقط واما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام فاذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً وان كان مثله سمي التماساً وان كان فوقه سمي دعاء وسؤالاً فالاقتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي تختلف عليه باختلاف النسبة و برهان جواز ذلك ان استحالته لا تخلو اما ان تكون لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض او كان لاجل الاستقباح و باطل ان يكون امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن ان يفرض مجتمعاً وفرض هذا ممكن اذ التكليف لا يخلو اما ان يكون لفظاً وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل ان يقول الرجل لعبده الزمن قم فهو على مذهبهم اظهر واما نحن فانا نعتقد انه اقتضاء يقوم بالنفس وكما يتصور ان يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء ونظر الزمانة والسيد لا يدري و يكون الاقتضاء قايماً بذاته وهو اقتضاء قايم من عاجز في علم الله تعالى وان لم يكن معلوماً عند المقتضي فان علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء و باطل ان يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه لتنزهه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض اما الانسان العاقل المضبوط بغالب

الامر فقد يستقبح ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى ﴿ فان قيل ﴾ فهو مما لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال ﴿ قلنا ﴾ هذه ثلاث دعاوي ﴿ الاولى ﴾ انه لا فائدة فيه ولانسلم فلعل فيه فائدة للعباد اطلع الله عليها وليست الفائدة هي الامتثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الأمر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الامر قبل الامتثال كما امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال وامر اباجهل بالايمان واخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال ﴿ الدعوى الثانية ﴾ ان ما لا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فانا بينا انه لا يراد بالعبث الا ما لا فائدة فيه فان اريد به غيره فهو غير مفهوم

﴿ الدعوى الثالثة ﴾ ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبيس لان العبث عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لها فتسميه عابثًا مجاز محض لا حقيقة له يضاهي قول القائل الريح عابثة بتحريكها الاشجار اذ لا فائدة لها فيه و يضاهي قول القائل الجدار غافل اي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنهما فاطلاقهما على الذي لا يقبل العلم مجاز لا اصل له وكذلك اطلاق اسم العابث على الله تعالى واطلاق العبث على افعاله سبحانه وتعالى ﴿ الدليل الثاني ﴾ في المسئلة ولا محيص لاحد عنه ان الله تعالى كلف اباجهل ان يؤمن وعلم انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن فكانه امر بان يؤمن بانه لا يؤمن اذ كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مامورًا بتصديقه فقد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالاً لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مامورين بالايمان فقد جحد الشرع ومن قال كان الايمان منهم متصورًا مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لا يقع فقد اضطر كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امتثاله ولا يغني عن هذا قول القائل انه كان مقدورًا عليه وكان للكافر عليه قدرة اما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم تكن لهم قدرة الا على الكفر الذي صدر منهم واما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شروطه ان لا ينقلب علم الله تعالى جهلاً والقدرة لا تراد لعينها بل ليتيسر الفعل بها فكيف يتيسر فعل يؤدي الى انقلاب العلم جهلاً فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو

محال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التلفظ ولا في تصور الاقتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان

﴿ الدعوة الثالثة ندعي ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البريء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه قبيح ولذلك لزمهم المصير الى ان كل بقة و برغوث او ذي بعرك او صدمة فان الله عزوجل يجب عليه ان يحشره و يثيبه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى ان ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخر و ينالها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا مذهب لا يخفى فساده ولكننا نقول اما ايلام البريء عن الجناية من الحيوان والاطفال والمجانين فمقدور بما هو مشاهد محسوس فيبقى قول الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالته في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكيماً

فنقول ان الحكمة ان اريد بها العلم بنظام الامور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذ ما يناقضه وان اريد بها امر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له

فان قيل فيؤدي الى ان يكون ظالماً وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد) قلنا الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح فان الظلم انما يتصور ممن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى او يمكن ان يكون عليه امر فيخالف فعله امر غيره ولا يتصور من الانسان ان يكون ظالماً في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف امر الشرع فيكون ظالماً بهذا المعنى فمن لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان الظلم مسلوباً عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه فلتفهم هذه الدقيقة فانها مزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات

﴿ الدعوى الرابعة ﴾ ندعي انه لا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده بل له ان يفعل ما يشاء و يحكم بما يريد خلافاً للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في افعاله واوجبوا عليه رعاية الاصلح ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فانا نريهم من افعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه لا صلاح للعبيد فيه فانا نفرض ثلاثة اطفال مات احدهم وهو مسلم في الصبا و بلغ الآخر

واسلم ومات مسلماً بالغاً و بلغ الثالث كافرًا ومات على الكفر فان العدل عندهم ان يخلد الكافر البالغ في النار وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم فاذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبته فيقول لانه بلغ فاطاعني وانت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانك امتني قبل البلوغ فكان صلاحي في ان تمدني بالحياة حتى ابلغ فاطيع فانال رتبته فلمَ حرمتني هذه الرتبة ابد الآبدين وكنت قادرًا على ان توصلني لها فلا يكون له جواب الا ان يقول علمت انك لو بلغت لعصيت وما اطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هـذه الرتبة النازلة اولى بك واصلح لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الهاوية و يقول يارب او ما علمت اني اذا بلغت كفرت فلو امتني في الصبا وانزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان احب الي من تخليد النار واصلح لي فلم احييتني وكان الموت خيرًا لي فلا يبقى له جواب البتة ومعلوم ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة و به يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود

﴿ الدعوى الخامسة ندعي ان الله تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه الثواب بل ان شاء اثابهم وان شاء عاقبهم وان شاء اعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه و لا يناقض صفة من صفات اللالهية وهذا لان التكاليف تصرف في عبيده ومماليكه اما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجباً بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقبيح وان اريد له معنى آخر فليس بمفهوم الا ان يقال انه يصير وعده كذباً وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهـذا المعنى ولا ننكره * فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح

قلنا ان عنيتم بالقبح انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الاغراض وان عنيتم به انه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف لم يمتنع عليه فعله اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة على انا لو نزلنا على فاسد معتقد هم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لان الثواب يكون عوضاً عن العمل فتبطل فايدة الرق وحق على العبد ان يخدم مولاه لانه عبده فان كان لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر علي العبـاد لانهم عباد قضاء الحق بنعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفى

لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجدد ويتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما ابداً مقيداً بحق الآخر وهو محال والفحش من هذا قولهم ان كل من كفر فيجب على الله تعالى ان يعاقبه ابداً ويخلده في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الامور فانا نقول العبادة قاضية والعقول مشيرة الى ان التجاوز والصفح احسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي اكثر من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو اشد فكيف يستقبح العفو والانعام ويستحسن طول الانتقام ثم هذا في حق من اذته الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوي في حقه الكفر والايمان والطاعات والعصيان فهما في حق الهيته وجلاله سيان ثم كيف يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تابيد العقاب خالداً مخلداً في مقابلته العصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انتهى عقله في الاستحسان الى هذا الحد كانت دار المرضي اليق به من مجامع العلماء على انا نقول لو سلك سالك ضد هذا الطريق بعينه كان اقوم قيلا واجرى على قانون الاستحسان والاستقباح الذي تفضي به الاوهام والخيالات كما سبق وهو ان نقول الانسان يقبح منه ان يعاقب على جناية سبقت وجناية تداركها الا لوجهين احدهما ان يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة في المستقبل اصلاً فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق قبيح لانه لا فائدة فيه للمعاقب ولا لاحد سواه والجاني متأذٍ به ودفع الاذى عنه احسن وانما يحسن الاذى لفائدة ولا فائدة وما مضا فلا تدارك له فهو في غاية القبح

الوجه الثاني ان نقول انه اذا تاذى المجني عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ موءلم وشفاء الغيظ مريح من الألم والألم بالجاني اليق ومهما عاقب الجاني زال منه الم الغيظ واختص بالجاني فهو اولى فهذا ايضاً له وجه ما وان كان دليلاً على نقصان العقل وغلبة الغضب عليه فاما ايجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لاحد في عالم الله تعالى ولا فيه دفع اذى عن المجني عليه ففي غاية القبح فهذا اقوم من قول من يقول ان ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتباع الموجب الاوهام التي وقعت بتوهم الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكنا اردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم

﴿الدعوى السادسة﴾ ندعي انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله

تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان العقل بمجرده موجب و برهانه هو ان نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلاً وآجلاً بمثابة واحدة فان قلتم يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بانه لا فائدة فيه قطعاً عاجلاً وآجلاً فهذا حكم الجهل لا حكم العقل فان العقل لا يأمر بالعبث وكلما هو خال عن الفوائد كلها فهو عبث وان كان لفائدة فلا يخلو اما ان ترجع الى المعبود تعالى وتقدس عن الفوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلو ان يكون في الحال او في المآل اما في الحال فهو تعب لا فائدة فيه واما في المآل فالمتوقع الثواب ومن اين علمتم انه يثاب علي فعله بل ربما يعاقب علي فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا اصل لها

فان قيل يخطر بباله ان له رباً ان شكره اثابه وانعم عليه وان كفر انعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالاحتراز عن العلوم

قلنا نحن لا ننكر ان العاقل يستحثه طبعه عن الاحتراز من الضرر موهوماً ومعلوماً فلا يمنع من اطلاق اسم الايجاب علي هذا الاستحثاث فان الاصطلاحات لا مشاحة فيه ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل علي جهة الترك في تقرير الثواب بالعقاب مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سيان لا كالواحد منا فانه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له و يستلذه و يتألم بالكفر ان ويتأذى به فاذا ظهر استواء الامرين في حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو انه يعاقب على الشكر لوجهين * احدهما ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه صرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبد مربوب خلق له شهوة ومكن من الشهوات فلعل المقصود ان يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وان لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال اظهر * الثاني ان يقيس نفسه على من يشكر ملكاً من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع نومه مع اهله وجميع اسراره الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن انت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وافعالهم واخلاقهم ومالك ذا لا تشتغل بما يهمك فالذي يطلب معرفة الله تعالى كانه ان تعرف دقائق صفات الله تعالى وافعاله وحكمته واسراره في افعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الا من له منصب فمن اين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان ما اخذهم اوهام رسخت منهم من العادات تعارضها امثالها ولا محيص عنها * فان قيل فان

لم يكن مدركاً لوجوب مقتضى العقول ادى ذلك الى الحام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فللمخاطب ان يقول ان لم يكن النظر واجباً فلا اقدم عليه وان كان واجباً فيستحيل ان يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل ان يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى ان لا يظهر صحة النبوة اصلاً *والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا ان معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك او معلوم واذا كان هذا هو الوجوب فالواجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجح بترجيح الله تعالى في ربطة العقاب باحدهما واما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب ان يكون وجوبه معلوماً بل ان يكون علمه متمكناً لمن اراده فيقول النبي ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد بان جعل الله تعالى احدهما مسعداً والآخر مهلكاً ولست اوجب عليك شيئاً فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانما انا مخبر عن كونه سماً ومرشد لك الى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المعجزة فان سلكت الطريق عرفت ونجوت وان تركت هلكت ومثاله مثال طبيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له اما هذا فلا تتناوله فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته بان تطعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهر لك ما قلته واما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته بالتجربات وهو ان تشربه فتشفى فلا فرق في حقي ولا في حق استاذي بين ان يهلك او يشفى فان استاذي غني عن بقاؤك وانا ايضاً كذلك فعند هذا لو قال المريض هذا يجب علي بالعقل او بقولك وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل بالتجربة كان مهلكاً نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد اخبره الله تعالى بان الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره بانه غني عن العالمين سعدوا ام شقوا فانما شان الرسول ان يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعليها وهذا واضح فان قيل فقد رجع الامر الى ان العقل هو الموجب من حيث انه بسماع كلامه ودعواه يتوقع عقاباً فيحمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر قلنا الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد امر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول

مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحثاً ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظناً او علماً ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه بل الله هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المعجزة والمعجزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشف المعاني والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والمخبر هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب الخلاص وهو الطبع وكذلك ينبغي ان يفهم الحق في هذه المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المعتاد الذي لا يشفي الغليل ولا يزيل الغموض

﴿ الدعوى السابعة ﴾ ندعي ان بعثة الانبياء جايز وليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز انه مهما قام الدليل على ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واصوات ورقوم او غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فانا لسنا نعني به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر النافع في الاخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى امره بتبليغ الخبر ويصدر منه فعل خارق للعادة مقروناً بدعوى ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالاً لذاته فانه يرجع الى كلام النفس والى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الاصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن ان يدعي قبح ارسال الرسول على قانون الاستقباح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقبحوا هذا فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضرورياً فلا بد من ذكر سببه وغاية ما هو به ثلاثة شبه * الاولى قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول ففي العقول غنية عنه وبعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحال التصديق والقبول ﴿ الثانية ﴾ انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلمهم جهاراً فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به فغايته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السحر والطلسمات وعجايب

الخواص وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها واذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق ﴿ الثالثة ﴾ انه ان عرف تمييزها عن السحر والطلسمات والتخيلات فمن اين يعرف الصدق ولعل الله تعالى اراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل كل ما قال النبي انه مسعد فهو مشق وكلما قال مشقي فهو مسعد ولكن الله اراد ان يسوقنا الى الهلاك ويغوينا بقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم اذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه اقوى شبهة ينبغي ان يجادل بها المعتزلي عند رومه الزام القول بتقبيح العقل اذ يقول ان لم يكن الاغواء قبيحاً فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال والجواب ان نقول* اما الشبهة الاولى فضعيفة فان النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبرًا بما لا تشتغل العقول بمعرفته ولكن تستقل بفهمه اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقي والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكنه اذا عرّف فهم وصدق وانتفع بالسماع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقراين الاحوال وامور اخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقراين حالات فلا فرق* فاما الشبهة الثانية وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك فان احداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتى وقلب العصا ثعباناً وفلق القمر وشق البحر وابراء الاكمه والابرص وامثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القايل ان ادعي ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وان فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر ويبقى النظر بعده في اعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وان ما اظهروه من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به النبي على ملاء من اكابر السحرة ولم يمهلهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الان من غرضنا آحاد المعجزات* واما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك لسبب ذلك فنقول مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان ذلك مامون عليه وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدّى انسان بين يدي ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك اوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق

والاقطاعات فطالبوه بالبرهان والملك ساكت فقال ايها الملك ان كنت صادقاً في ما ادعيته فصدقني بان تقوم على سريرك ثلاث مرات على التوالي وتقعد على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قعد حصل للحاضرين علم ضروري بانه رسول الملك قبل ان يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء ام يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولاً ووكيلاً لعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله انت رسولي وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم بكون هذا تصديقاً وتفويضاً ضروري ولذلك لم ينكر احد صدق الانبياء من هذه الجهة بل انكروا كون ما جاء به الانبياء خارقاً للعادة وحملوه على السحر والتلبيس او انكروا وجود رب متكلم آمر ناه مصدق مرسل فاما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق فان قيل فهب انهم راوا الله تعالى باعينهم وسمعوه باذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فما الذي يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه واخبر عن المشقي بانه مسعد وعن المسعد بانه مشق فان ذلك غير محال اذا لم تقولوا بتقبيح العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاها وعياناً ومشاهدة نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم في تركها فبم نعلم صدقه فلعله يلبس علينا ليغوينا و يهلكنا فان الكذب عندكم ليس قبيحاً لعينه وان كان قبيحاً فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق اجمعين

﴿ والجواب ﴾ ان الكذب مامون عليه فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التلبيس بل هو معنى قايم بنفسه سبحانه فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الا من عما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل مهما علم انه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقترن بدعوى النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في انه مقدور البشر ام لا فاما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجال اصلاً البتة فان قيل فهل تجوزون الكرامات قلنا اختلف الناس فيه والحق ذلك جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء انسان او عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لان

الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به فان كان مع التحدي فانا نسميه معجزة و يدل بالضرورة على صدق المتحدي وان لم تكن دعوي فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على يد كاذب قلنا المعجزة مقرونة بالتحدي سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وانت رسول وتصديق الكاذب محال لذاته وكل من قال له انت رسولي صار رسولاً وخرج عن كونه كاذباً فالجمع بين كونه كاذباً و بين ماينزل منزلة قوله انت رسولي محال لان معنى كونه كاذباً انه ما قيل له انت رسولي ومعني المعجزة انه قيل له انت رسولي فان فعل الملك على ما ضربنا من المثال كقوله انت رسولي بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور لانه محال والمحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ولنشرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما اخبر هو عنه والله اعلم

﴿ القطب الرابع وفيه اربعة ابواب ﴾

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

﴿ الباب الثاني ﴾ في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر حق وفيه مقدمة وفصلان

﴿ الباب الثالث ﴾ فيه نظر في ثلاثة اطراف

﴿ الباب الرابع ﴾ في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى القوانين التي ينبغي ان يعول عليها في التكفير و به اختتام الكتاب

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر الى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق الفرقة الاولى العيسوية حيث ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه رسولاً حقاً ومعلوم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين و بعث رسوله الي كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض ﴿ الفرقة الثانية ﴾ اليهود فانهم انكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه وفي معجزاته بل زعموا انه لا نبي بعد موسى عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي ان نثبت عليهم نبوة عيسى لانه ربما يقصر فهمهم عن درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك اعجاز احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فيقال لهم ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه باحياء الموتي و بين من يستدل بقلب العصا ثعباناً ولا يجدون اليه سبيلاً البتة الا انهم

ضلوا بشبهتين احداها قولهم النسخ محال في نفسه لانه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى ﴿ والثانيه ﴾ لقنهم بعض الملحدة ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بديني ما دامت السموات والارض وانه قال اني خاتم الانبياء اما الشبهة الاولى فبطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحقوق خطاب يرفعه وليس من المحال ان يقول السيد لعبده قم مطلقاً ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضي منه الى وقت بقاء مصلحته في القيام و يعلم مدة مصلحته ولكن لا ينبه عليها و يفهم العبد انه مامور بالقيام مطلقاً وان الواجب الاستمرار عليه ابداً الا ان يخاطبه السيد بالقعود فاذا خاطبه بالقعود قعد ولم يتوهم بالسيد انه بداله او ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والان قد عرفها بل يجوز ان يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح في ان لا ينبه العبد عليها و يطلق الامر له اطلاقاً حتى يستمر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته امره بالقعود فهكذا ينبغي ان يفهم اختلاف احكام الشرائع فان ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض الاحكام كتغيير قبلة وتحليل محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال فليس فيه ما يدل على التغير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذالو اعتقدوا انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى و ينكرون وجود نوح وابراهيم وشرعهما ولا يتميزون فيه عمن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر ﴿ واما ﴾ الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين * احدها انه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى وهو ايضاً مصدق له افتنكرون معجزة عيسى وجوداً او تنكرون احياء الموتى دليلاً على صدق المتحدي فان انكروا شيئاً منه لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يجدون عنه محيصاً واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله اني خاتم الانبياء ﴿ الثاني ﴾ ان هذه الشبهة انما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام و بعد وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا عليه السلام مصدقاً بموسى عليه السلام وحاكما على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعاً ان اليهود لم يحتجوا به لان ذلك لو كان لكان مفحماً لا جواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم

يتركوه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرصون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية لدمائهم واموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى اثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما نثبتها على النصارى ﴿ الفرقة الثانية ﴾ وهم مجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من حيث انهم ينكرون معجزته في القرآن وفي اثبات نبوته بالمعجزة طريقان الاول التمسك بالقرآن فانا نقول لا معنى للمعجزة الا ما يقترن بتحدّي النبيّ عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة واغراقهم فيها متواتر وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان ارذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم فاذن لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن انكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصاً من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم لانهم لو قدروا لفعلوا فان العادة قاضية بالضرورة بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بمجاري العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل وبمثل هذا الطريق تثبت نبوة عيسى ولا يقدر النصراني على انكار شيء من ذلك فانه يمكن ان يقابل بعيسى فينكر تحديه بالنبوة او استشهاده باحياء الموتى او وجود احياء الموتى او عدم المعارضة او يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف باصل النبوات فان قيل ما وجه اعجاز القرآن قلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم واشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يرى للعرب اشعار وخطب حكم فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن ترّهات مُسَيْلِمة الكذاب حيث قال الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وامثاله ربما يقدر عليه مع ركاكة يستغثها الفصحاء ويستهزؤن بها واما جزالة القرآن فقد قضا كافة العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا اذاً معجز وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين اعني من اجتماع هذين الوجهين ﴿ فان قيل ﴾ لعل العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن ولو قصدت لقدرت عليه او منعتها العوايق عن الاشتغال به والجواب ان ما ذكروه هوس فان دفع

تحدى المتحدي بنظم كلام اهون من الدفع بالسيف معما جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا فان انصرافهم عن المعارضة لم يكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من اعظم المعجزات فلو قال نبي آية صدقي اني في هذا اليوم احرك اصبعي ولا يقدر احد من البشر على معارضتي فلم يعارضه احد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الاعضاء من اعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من اعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي على رقابهم واموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته على النصارى ومهما تشبثوا بانكار شيء من هذه الامور الجليلة فلا تشتغل الا بمعارضتهم بمثله في معجزات عيسى عليه السلام ﴿ الطريقة الثانية ﴾ ان تثبت نبوته بجملة من الافعال الخارقة للعادات التي ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق العجماء وتفجر الماء من بين اصابعه وتسبيح الحصى في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه ﴿ فان قيل ﴾ احاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ التواتر قلنا ذلك ايضاً ان سلم فلا يقدح في الغرض مهما كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر وهذا كما ان شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتراً واحاد تلك الوقايع لم تثبت تواتراً ولكن يعلم من مجموع الاحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يسترب فيها مسلم اصلاً فان قال قائل من النصارى هذه الامور لم تتواتر عندي لا جملتها ولا آحادها * فيقال ولو انحاز يهودي الى قطر من الاقطار ولم يخالط النصارى وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات عيسى وان تواترت فعلى لسان النصارى وهم متهمون به فبما ذا ينفصلون عنه ولا انفصال عنه الا ان يقال ينبغي ان يخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك فان الاصم لا تتواتر عنده الاخبار وكذا المتصام فهذا ايضاً عذرنا عند انكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه

﴿ الباب الثاني في بيان وجوب التصديق ﴾

(بامور ورد بها الشرع وقضى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان)

اما المقدمة فهو ان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما اما المعلوم بدليل العقل

دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع اذ الشرع يبني على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند اليه ونفس الكلام ايضاً فيما اخترناه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف ذلك وادّعاه كما سبقت الاشارة اليه ﴿ واما ﴾ المعلوم بمجرد السمع فتخصيص احد الجائزين بالوقوع فان ذلك من موافق العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحي والهام ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالها واما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسئلة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها وما يجرى هذا المجرى ثم كلما ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظناً ان كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبني على الادلة الظنية كسائر الاعمال فنحن نعلم قطعاً انكار الصحابة على من يدعي كون العبد خالقاً لشيء من الاشياء وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعلوم انه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومه الا مظنوناً انما صارت المسئلة قطعية بالبحث على الطرق العقلية التي ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية ولا ينبغي ان يعتقد بهم انهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنية الا في الفقهيات بل اعتبروها ايضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية ﴿ واما ﴾ ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول وظواهر احاديث التشبيه اكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق ايضاً لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة وليس يشترط اشتماله على القضاء لتجويز وبين الرتبتين فرق ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم ان الامر جائز وبين قوله لا ادري انه محال ام جائز وبينهما ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق جائز في القسمين جميعاً فهذه هي المقدمة ﴿ اما الفصل الاول ﴾ ففي بيان قضاء العقل

بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان اما الحشر فيعني به اعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله (قل يحييها الذي انشأها اول مرة) فان قيل فماذا تقولون اتعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعاً او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض * قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات واحد الوجهين ان تنعدم الاعراض ويبقى جسم الانسان متصوراً بصورة التراب مثلاً فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الاعراض ويكون معنى اعادتها ان تعاد اليها تلك الاعراض بعينها وتعاد اليها امثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار اعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الاخر فليس من شرط الاعادة فرض اعادة الاعراض وانما ذكرنا هذا لمصير بعض الاصحاب الى استحالة اعادة الاعراض وذلك باطل ولكن القول في ابطاله يطول ولا حاجة اليه في غرضنا هذا والوجه الآخر ان تعدم الاجسام ايضاً ثم تعاد الاجسام بان تخترع مرة ثانية فان قيل فيما يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولكم ان المعاد هو عين الاول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد * قلنا المعدوم منقسم في علم الله الى ما سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود كما ان العدم في الازل ينقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فمعني الاعادة ان نبذل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعني المثل ان يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معني الاعادة ومهما قدر الجسم باقياً ورد الامر الى تجديد اعراض تماثل الاول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن اشكال الاعادة وتمييز المعاد عن المثل وقد اطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت وسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متحيز عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير كالعارض له والبدن آلة لهم الزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة

وذلك برجوع النفس الي تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل يجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقايقها ولا تحتمل المعتقدات التغلغل الى هذه الغايات في المعقولات فما ذكرناه كاف في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع واما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم بالاستعاذة منه في الادعية واشتهر قوله عند المرور بقبرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى (وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدواً وعشياً) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه ظاهر وانما تنكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وان الميت ربما تفترسه السباع وتأكله وهذا هوس اما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظاهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب او من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الالم عند تخيل الضرب وغيره ولو انتبه النائم واخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يجر له عهد بالنوم لبادر الى الانكار اغتراراً بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر واما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع قبراً فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل متألم يدرك الالم من جميع بدنه واما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا تستدعي منهما الا تفهيماً بصوت او بغير صوت ولا يستدعي منه الا فهماً ولا يستدعى الفهم الا حياة والانسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه فيبقى قول القائل انا نرى الميت ولا نشاهد منكراً ونكيراً ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه ان ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع ان ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره الالحاد وانكار سعة القدرة وقد فرغنا عن ابطاله ويلزم منه ايضاً انكار ما يشاهده النائم ويسمعه من

الاصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية احواله فتعساً لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستحقرة بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب والسبب الذي ينفر طباع اهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجائب والايات اولاً ان المشاهدة تضطره الى التصديق فاذاً ما لا برهان على احالته لا ينبغي ان ينكر بمجرد الاستبعاد

﴿واما﴾ الميزان فهو ايضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي اعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان ايتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان اما لا تتحرك فتكون الحركة قد قامت بجسم ليس هو متحركاً بها وهو محال ثم ان تحرك فيتفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن يزيد اثمها على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال ﴿فنقول﴾ قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحايف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير ﴿فان قيل﴾ فاي فائدة في هذا وما معنى المحاسبة قلنا لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ثم قد دللنا على هذا ثم اي بعد في ان تكون الفائدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله و يعلم انه مجزى بها بالعدل او يتجاوز عنه باللطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في امواله او يعزم على الابراء فمن اين يبعد ان يعرفه مقدار جنايته باوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة لافعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك ﴿واما﴾ الصراط فهو ايضاً حق والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا توافوا عليه قيل للملائكة وقفوهم انهم مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روي ادق من الشعر واحد من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر ممن ينكر قدرة الله تعالى فالكلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف بالقدرة فليس المشي على هذا باعجب من المشي في الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة

عليه ومعناه ان يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هويا الى اسفل ولا في الهواء انحراف فاذا امكن هذا في الهواء فالصراط اثبت من الهواء بكل حال

﴿ الفصل الثاني ﴾ في الاعتذار عن الاخلال بفصول شحنت بها المعتقدات فرابت الاعراض عن ذكرها اولى لان المعتقدات المختصرة حقها ان لا تشتمل الاعلى المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد

اما الامور التي لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الامور وهي غير لايقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلي ولفظي وفقهي اما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة انها تتعلق بالضدين ام لا وتتعلق بالمختلفات ام لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وامثال له واما اللفظية فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها واما الفقهية فكالبحث عن الامر بالمعروف متى يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظاير ذلك وكل ذلك ليس بمهم في الدين بل المهم ان ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذي حقق في القطب الاول وفي صفاته واحكامها كما حقق في القطب الثاني وفي افعاله بان يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرف صدقه و يصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فن مما اهملناه مسئلة ليعرف بها نظائرها و يحقق خروجها عن المهمات المقصودات في المعتقدات

﴿ اما المسئلة العقلية ﴾ فكاختلاف الناس في ان من قتل هل يقال انه مات باجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته ام لا وهذا فن من العلم لا يضر تركه ولكننا نشير الى طريق الكشف فيه فنقول كل شيئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي احدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمرو معاً ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلاً فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فاما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة اقسام ﴿ احدها ﴾ ان تكون العلاقة متكافية كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد احدهما عند تقدير فقد الآخر لانهما من المتضايفات التي لا يتقوم حقيقة

احدهما الا مع الآخر ﴿ الثاني ﴾ ان لا يكون على التكافي لكن لاحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ومعلوم انه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة و يعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه ﴿ الثالث ﴾ العلاقة التي بين العلة والمعلول و يلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة وان تصور ان تكون له علة اخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقاً بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حز الرقبة وهو راجع الى اعراض هي حركات في يد الضارب والسيف واعراض هي افتراقات في اجزاء رقبة المضروب وقد اقترن بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت فانهما شيئان مخلوقان معا على الاقتران بحكم اجراء العادة لا ارتباط لاحدهما بآخر فهو كالمقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانهما وان كان الحز علة الموت ومولده وان لم تكن علة سواه لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان للموت عللاً من امراض واسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقاً ما لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل فنرجع الى غرضنا ﴿ فنقول ﴾ من اعتقد من اهل السنة ان الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة مخلوق فنقول الموت امر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد انه لو انتفى الحز وليس ثم علة اخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفائه فاذاً هذه المسئلة يطول النزاع فيها ولم يشعر اكثر الخائضين فيها بمثارها فينبغي ان نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطال التولد و يبنى على هذا ان من قتل ينبغي ان يقال انه مات باجله لان الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حز رقبة او كسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة و بعضها لا يتكرر فاما من جعل الموت سبباً طبيعياً من الفطرة وزعم ان كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة اذا

خليت ونفسها تمادت الى منتهى مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استعجالاً بالاضافة الى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلاً يبقى ماية سنة بقدر احكام بنائه و يمكن ان يهدم بالفاس في الحال والاجل يعبر به عن مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك ان يقال اذا هدم بالفاس لم ينهدم باجله وان لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزاؤه فيقال انهدم باجله فهذا اللفظ ينبي على ذلك الاصل

﴿ المسئلة الثانية ﴾ وهي اللفظية فكاختلافهم في أن الايمان هل يزيد و ينقص ام هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأه الجهل بكون الاسم مشتركاً اعني اسم الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذ قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي اذا كان جزماً وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول ان من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانا نحكم بانه مات مؤمناً ودليل اطلاقه على التصديق التقليدي ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم بمجرد احسانه اليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين احواله من غير نظر في ادلة الواحدانية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال تعالى (وما انت بمؤمن لنا) اي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه على الفعل قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه السلام الايمان بضعة وسبعون باباً ادناها اماطة الاذى عن الطريق فنرجع الى المقصود ونقول ان اطلق الايمان بمعني التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكماله فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكماله فليس بيقين وهي خطة واحدة ولا يتصور فيها زيادة ونقصان الا ان يراد به زيادة وضوح اي زيادة طمانينية النفس اليه بان النفس تطمأن الى اليقينيات النظرية في الابتداء الى حل ما فاذا تواردت الادلة على شيء واحد افاد بظاهر الادلة زيادة طمانينية وكل من مارس العلوم ادرك تفاوتاً في طمانينية نفسه الى العلم الضروري وهو العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والى العلم بحدث العالم وان محدثه واحد ثم يدرك ايضاً تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة ادلتها وقلتها فالتفاوت في طمانينية النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فاذا فسرت الزيادة به لم يمنعه ايضاً في هذا التصديق اما اذا اطلق بمعني التصديق التقليدي فذلك لا سبيل الى جحد التفاوت فيه فانا ندرك

بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميمه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتا حتى ان الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه التهويلات والتخويفات ولا التحقيقات العلمية ولا التخيلات الاقناعية والواحد منهم مع كونه جازماً في اعتقاده تكون نفسه اطوع لقبول اليقين وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات اساميها ولم يدركوا من انفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا اطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى بطرق التفاوت الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداهنة في مثل هذا المقام اولى والحق احق ما قيل ﴿ فاقول ﴾ ان المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طانينة النفس الى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس وهذا امر لا يعرفه الا من سبر احوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آنسة لمعتقداته ويتأكد به طمانينته حتى ان المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده اعصا نفساً على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضي بها فان من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فان اقدم على مسح راسه وتفقد امره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تأكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجداً له اومقبلاً يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على افعال هي مقتضي تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه امور يجحدها المجادلون في الكلام الذين ادركوا ترتيب العلم بسماع الالفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق (وقول) المعتزلة ان ذلك مخصوص بما يملكه الانسان حتى الزموا انه لا رزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو مما لم يحرم تناوله فقيل لهم فالظلمة ما توا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال اصحابنا انه عبارة عن المتنفع به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وامثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغي ان يضيع العمر الا بالمهم وبين يدي النظار امور مشكلة البحث عنها اهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضي الاطلاقات فنسأل الله ان يوفقنا للاشتغال لما يعنينا

﴿ المسئلة الثالثة الفقهية ﴾ فمثل اختلافهم في ان الفاسق هل له ان يحتسب وهذا نظر فقهي فمن اين يليق بالكلام ثم بالمختصرات ولكنا نقول الحق ان له ان يحتسب وسبيله التدرج في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الآمر والناهي معصوماً عن الصغاير والكبائر جميعاً فان شرط ذلك كان خرقاً للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر انما عرفت شرعاً وعن الصغائر مختلف فيها فمتى يوجد في الدنيا معصوم وان قلتم ان ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلاً وهو عاص به ان يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر ان يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقاتله عليه فان قالوا لا خرقوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو ولا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له ان يمنع من القتل ام لا فان قيل لا قلنا فما الفرق بين هذا وبين لابس الحرير اذا منع من الخمر والزاني اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر ايضاً متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله ان يمنع مما فوقه فهذا الحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد ان يزني ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلمانه واصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعليّ والامر بترك المحرم واجب عليّ مع الترك فلي ان اتقرب باحد الواجبين ولم يلزمني مع ترك احدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز ان يترك الآمر بترك الشرب وهو بتركه يجوز ان يشرب ويامر بالترك فهما واجبان فلا يلزم بترك احدهما ترك الآخر ﴿ فان قيل ﴾ فيلزم على هذا امور شنيعة وهو ان يزني الرجل بامراة مكرهاً اياها على التمكين فان قال لها في اثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشفي وجهك فاني لست محرماً لك والكشف لغير المحرم حرام وانت مكروهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من ان هذه حسبة باردة شنيعة لا يصير اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب على شيئان العمل والامر للغير وانا اتعاطي احدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على الوضوء دون الصلاة وانا اصلي وان تركت الوضوء والمسنون في حقي الصوم والتسحر وانا اتسحر وان تركت الصوم وذلك محال لان السحور للصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط الآخر وهو متقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليهذب نفسه اولاً ثم غيره اما اذا اهمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك

عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحسبة وتهذيب غيره فان ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام ما لم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب عليّ شيئان ولي ان اترك احدهما دون الثاني لم يكن منه ﴿ والجواب ﴾ ان حسبة الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم ان هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام في انها حارة او باردة مستلذة او مستبشعة بل الكلام في انها حق او باطل وكم من حق مستبرد مستثقل وكم من باطل مستحلا مستعذب فالحق غير اللذيذ والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو انا نقول قوله لها لا تكشفي وجهك فانه حرام ومنعه اياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل اما ان يقال هو حرام او يقال واجب ام يقال هو مباح فان قلتم انه واجب فهو المقصود وان قلتم انه مباح فله ان يفعل ما هو مباح وان قلتم انه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجباً قبل اشتغاله بالزنا فمن اين يصير الواجب حراماً باقتحامه محرماً وليس في قوله الا خبر صدق عن الشرع بانه حرام وليس في فعله الا المنع من اتحاد ما هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال ولسنا نعني بقولنا للفاسق ولاية الحسبة الا ان قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة هي المامور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقاً ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على ايجاد المستعان عليه * ﴿ واما ﴾ قولكم ان تهذيبه نفسه ايضاً شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن اين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغاير شرط للمنع عن الكباير كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع واما الكافر فان حمل كافراً آخر بالسيف على الاسلام فلا يمنعه منه و يقول عليه ان يقول لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وان يأمر غيره به ولم يثبت ان قوله شرط لامره فله ان يقول وان يامر وان لم ينطق فهذا غور هذه المسئلة وانما اردنا ايرادها لتعلم ان امثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولاسيما بالمعتقدات المختصرة والله اعلم بالصواب



﴿ الباب الثالث في الامامة ﴾

النظر في الامامة ايضاً ليس من المهمات وليس ايضاً من فن المعقولات فيها من الفقهيات ثم انها مثار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها اسلم من الخايض بل وان اصاب فكيف اذا اخطأ ولكن اذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به اردنا ان نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار ولكنا نوجز القول فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة اطراف الطرف الاول في بيان وجوب نصب الامام ولا ينبغي ان تظن ان وجوب ذلك ماخوذ من العقل فانا بينا ان الوجوب يؤخذ من الشرع الا ان يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه ادنى مضرة وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ولكنا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه ولسنا نكتفي بما فيه من اجماع الامة بل ننبه على مستند الاجماع ونقول نظام امر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعاً وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة اخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام

﴿ فان قيل ﴾ المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهو ان نظام الدين لا يحصل الا بامام مطاع فدلوا عليها * فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان ففي ايهما النزاع فان قيل لم قلتم ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة احدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت واحدهما ضد الدين والآخر شرطه وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن و بقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والاقوات والامن هو آخر الافات ولعمرى من اصبح آمناً في سربه معافاً في بدنه وله قوت يومه فكانما حيزت له الدنيا بحذا فيرها وليس يامن الانسان على روحه و بدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضها فلا ينتظم الدين الا بتحقيق الامن على هذه المهمات الضرورية والا فمن كان جميع اوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من

سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه الى سعادة الآخرة فاذن بان نظام الدنيا اعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين

﴿ واما المقدمة الثانية ﴾ وهو ان الدنيا والامن على الانفس والاموال لا ينتظم الا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة اوقات الفتن بموت السلاطين والائمة وان ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشي و بطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ احد للعبادة والعلم ان بقي حياً والاكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين اس والسلطان حارس وما لا اس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الاهواء وتباين الاراء لو خلوا ورائهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم وهذا داء لا علاج له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الاراء فبان ان السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الاخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

﴿ الطرف الثاني ﴾ في بيان من يتعين من سائر الخلق لان ينصب اماماً فنقول ليس يخفى ان التنصيص على واحد نجعله اماماً بالتشهي غير ممكن فلا بد له من تميز بخاصية يفارق سائر الخلق بهذا فتلك خاصية في نفسه وخاصية من جهة غيره اما من نفسه فان يكون اهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم وذلك بالكفاية والعلم والورع و بالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قريش وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فهذا تميزه عن اكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قريش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية اخرى تميزه وليس ذلك الا التولية او التفويض من غيره فانما يتعين للامامة مهما وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الان النظر في صفة المولى فان ذلك لا يسلم لكل احد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من احد ثلاثة اما التنصيص من جهة النبي صلى الله عليه وسلم واما التنصيص من جهة امام العصر بان يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من اولاده او سائر قريش واما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الاخرين ومبادرتهم الى المبايعة وذلك قد يسلم في بعض

الاعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعة مستولي على الكافة ففي بيعته وتفو يضه كفاية عن تفو يض غيره لان المقصود ان يجتمع شتات الاراء لشخص مطاع وقد صار الامام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين او ثلاثة او جماعة فلا بد من اجتماعهم و بيعتهم واتفاقهم على التفو يض حتى تتم الطاعة بل اقول لو لم يكن بعد وفاة الامام القرشي واحد مطاع متبع فنهض بالامامة وتولاها بنفسه ونشا بشوكته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته وكان موصوفاً بصفات الائمة فقد انعقدت امامته ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكته وكفايته وفي منازعته اثارة الفتن الا ان من هذا حاله فلا يعجز ايضاً عن اخذ البيعة من اكابر الزمان واهل الحل والعقد وذلك ابعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة الا عن بيعة وتفويض ﴿ فان قيل ﴾ فان كان المقصود حصول ذي راي مطاع يجمع شتات الاراء و يمنع الخلق من المحاربة والقتال و يحملهم على مصالح المعاش والمعاد فلو انتهض لهذا الامر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضا ولكنه مع ذلك يراجع العلماء و يعمل بقولهم فما ذا ترون فيه ايجب خلعه ومخالفته ام تجب طاعته قلنا الذي نراه ونقطع انه يجب خلعه ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير اثارة فتنة وتهييج قتال وان لم يكن ذلك الا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته لان ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه او مستفتياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره اذا افتقرنا الى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها وربما يؤدي ذلك الى هلاك النفوس والاموال وزيادة صفة العلم انما تراعي مزية وتتمة للمصالح فلا يجوز ان يعطل اصل المصالح في التشوق الى مزاياها وتكملاتها وهذه مسائل فقهية فيلوّن المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه فالامر اهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهري المصنف في الرد على الباطنية فان قيل فان تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم ان تناول الميتة محظور ولكن الموت اشد منه فليت شعري من لا يساعد على هذا و يقضي ببطلان الامامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها بل هو فاقد لمتصف بشروطها فاي احواله احسن ان يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والانكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في اقطار العالم غير نافذة وانما الخلق كلهم مقدمون على الحرام

او ان يقول الامامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة امور اما ان يمنع الناس من الانكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدي الى تعطيل المعايش كلها ويفضي الى تشتيت الاراء ومهلك لجماهير والدهما او يقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام الا انه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال واما ان نقول يحكم بانعقاد الامامة مع فوات شروطها لضرورة الحال ومعلوم ان البعيد مع الابعد قريب واهون الشرين خير بالاضافة ويجب على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلته وانما يثبت بطول الالفة في سمعه فلا تزل النفرة عن نقيضه في طبعه اذ فطام الضعفا عن المالوف شديد عجز عنه الانبياء فكيف غيرهم

فان قيل فهلا قلتم ان التنصيص واجب من النبي والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذ ادعوا انه واجب قلنا لانه لو كان واجباً لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر ايضاً بل ثبتت امامة ابو بكر وامامة عثمان وامامة علي رضي الله عنهم بالتفويض فلا تلتفت الى تجاهل من يدعي انه صلى الله عليه وسلم نص على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة كابروا النص وكتموه فامثال ذلك يعارض بمثله و يقال بم تنكرون على من قال انه نص على ابي بكر فاجمع الصحابة على موافقته النص ومتابعته وهو اقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتمانه ثم انما يتخيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمتعذر فان البيعة تقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد توليا بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الامامية انه تولى بالنص

﴿ الطرف الثالث ﴾ في شرح عقيدة اهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم اعلم ان للناس في الصحابة والخلفاء اسراف في اطراف فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للائمة ومنهم متهجم على الطعن بطلق اللسان بذم الصحابة فلا تكونن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد ﴿ واعلم ﴾ ان كتاب الله تعالى مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بالفاظ مختلفة كقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وما من واحد الا وورد عليه ثناء خاص في حقه يطول نقله فينبغي ان تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكى عن احوال تخالف

مقتضى حسن الظن فاكثر ما ينقل مخترع بالتعصب في حقهم ولا اصل له وما ثبت نقله فالتاويل متطرق اليه ولم يجز ما لا يتسع العقل لتجويز الخطاء والسهو فيه وحمل افعالهم على قصد الخير وان لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم الى البصرة والظن بعائشة انها كانت تطلب تطفية الفتنة ولكن خرج الامر من الضبط فاواخر الامور لا تبقى على وفق طلب اوايلها بل تنسل عن الضبط والظن بمعاوية انه كان على تاويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكى سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف اكثره اختراعات الروافض والخوارج وارباب الفضول الخايضون في هذه الفنون فينبغي ان تلازم الانكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فيستنبط له تاويلاً فما تعذر عليك فقل لعل وله تاويلاً وعذرًا لم اطلع عليه واعلم انك في هذا المقام بين ان تسيء الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذبًا او تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن وانت مخطئ مثلاً والخطاء في حسن الظن بالمسلم اسلم من الصواب بالطعن فيهم فلو سكت انسان مثلاً عن لعن ابليس او لعن ابي جهل او ابي لهب اومن شيئت من الاشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل اكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع انه اخبار عما هو متحقق في المغتاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل الى الفضول اثر ملازمته السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم افضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند اهل السنة كترتيبهم في الامامة وهذا لمكان ان قولنا فلان افضل من فلان ان معناه ان محله عند الله تعالى في الاخرة ارفع وهذا غيب لا يطلع عليه الا الله ورسوله ان اطلعه عليه ولا يمكن ان يدعي نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمي في عماية واقتحام امر آخر اغنانا الله عنه و يعرف الفضل عند الله تعالى بالاعمال مشكل ايضًا وغايته رجم ظن فكم من شخص محترم الظاهر وهو عند الله بمكان ليس في قلبه وخلق خفي في باطنه وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في سخط الله لخبث مستكن في باطنه فلا مطلع على السراير الا الله تعالى ولكن اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرف من النبي الا بالسماع واولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت

الفضائل الصحابة الملازمون لاحوال النبي صلي الله عليه وسلم وهم قد اجمعوا علي تقديم ابى بكر ثم نص ابو بكر على عمر ثم اجمعوا بعده على عثمان ثم على عليّ رضي الله عنهم وليس يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان اجماعهم على ذلك من احسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقد اهل السنة هذا الترتيب في الفضل ثم بحثوا عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة واهل الاجماع في هذا الترتيب فهذا ما اردنا ان نقتصر عليه من احكام الامامة والله اعلم واحكم

﴿ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ﴾

اعلم ان الفرق في هذا مبالغات وتعصبات فربما انتهي بعض الطوايف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى اليها فاذا اردت ان تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء ان هذه مسئلة فقهية اعني الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً فانها تارة تكون معلومة بادلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا مجال لدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا الا بعد تفهيم قولنا ان هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الآخرة وانه في النار على التابيد وعن حكمه في الدنيا وانه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه ايضاً اخبار عن قول صادر منه وهو كذب او اعتقاد وهو جهل و يجوز ان يعرف بادلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً للتكفير امر آخر ومعناه كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله ومعنى كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله ومبيحاً لاطلاق القول بانه مخلد في النار وهذه الامور شرعية و يجوز عندنا ان يرد الشرع بان الكذاب او الجاهل او المكذب مخلد في الجنة وغير مكترث بكفره وان ماله ودمه معصوم و يجوز ان يرد بالعكس ايضاً نعم ليس يجوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لابطال عصمته والحكم بانه مخلد في النار وهو كنظرنا في ان الصبي اذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعد او مسلم اي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سبباً لعصمة دمه وماله ام لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله بانه كذب او اعتقاده بانه جهل فليس الى الشرع فاذاً معرفة الكذب والجهل يجوز ان يكون عقلياً واما معرفة كونه كافراً او مسلماً فليس الا شرعياً بل هو كنظرنا في الفقه في ان هذا الشخص رقيق او حر ومعناه ان السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلاً لشهادته وولايته ومزيلاً لاملاكه ومسقطاً للقصاص عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلباً لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع و يجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة و بالظن والاجتهاد اخرى فاذا تقرر هذا الاصل فقد قررنا في اصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعي يدعيه مدع فاما ان يعرفه باصل من اصول الشرع من اجماع او نقل او بقياس على اصل وكذلك كون الشخص كافراً اما ان يدرك باصل

او بقياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمداً صلى الله عليه وسلم فهو كافر اي مخلد في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة الى جملة الاحكام الا ان التكذيب على مراتب ﴿ الرتبة الاولى ﴾ تكذيب اليهود والنصارى واهل الملل كلهم من المجوس وعبدة الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب ومجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالملحق به ﴿ الرتبة الثانية ﴾ تكذيب البراهمة المنكرين لاصل النبوات والدهرية المنكرين لصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء اعني البراهمة فكانوا بالتكفير اولى من النصارى واليهود والدهرية اولى بالتكفير من البراهمة لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضرورية انكار النبوة ويلتحق بهذه الرتبة كل من قال قولاً لا يثبت النبوة في اصلها او نبوة نبينا محمد على الخصوص الا بعد بطلان قوله ﴿ الرتبة الثالثة ﴾ الذين يصدقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون اموراً تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محق وما قصد بما ذكره الا الاصلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكلال افهام الخلق عن دركه وهؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بالحور العين والماكول والمشروب والملبوس والاخرى قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية والثالثة قولهم ان العالم قديم وان الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول والافلم تر في الوجود الا متساويين وهؤلاء اذا اوردوا عليهم ايات القرآن زعموا ان اللذات العقلية تقصر الافهام عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الشرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعادة الرشد من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لاجل المصالح بطلت الثقة باقوالهم فما من قول يصدر عنهم الا ويتصور ان يكون كذباً وانما قالوا ذلك لمصلحة ﴿ فان قيل ﴾ فلم قلتم مع ذلك بانهم كفرة قلنا لانه عرف قطعاً من الشرع ان من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معللون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذباً ﴿ الرتبة الرابعة ﴾ المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطؤن في التأويل فهؤلاء امرهم في محل الاجتهاد والذي ينبغي ان يميل المحصل اليه الاحتراز

من التكفير ما وجد اليه سبيلاً فان استباحة الدماء والاموال من المصلين الى القبلة المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ والخطأ في ترك الف كافر في الحياة اهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم *امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها * وهذه الفرق منقسمون الى مسرفين وغلاة والى مقتصدين بالاضافة اليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق اظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان اكثر الخائضين في هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم ان الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذبين اصلاً ولم يثبت لنا ان الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت ان العصمة مستفادة من قول لا اله الا الله قطعاً فلا يدفع ذلك الا بقاطع وهذا القدر كاف في التنبيه على ان اسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فان البرهان اما اصل او قياس على اصل والاصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب اصلاً فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة ﴿ الرتبة الخامسة ﴾ من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر اصلاً من اصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول القائل الصلوات الخمس غير واجبة فاذا قرىء عليه القرآن والاخبار قال لست اعلم صدر هذا من رسول الله فلعله غلط وتحريف وكمن يقول انا معترف بوجوب الحج ولكن لا ادري اين مكة واين الكعبة ولا ادري ان البلد الذي تستقبله الناس ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه السلام ووصفها القرآن فهذا ايضاً ينبغي ان يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه محترز عن التصريح والا فالمتواترات تشترك في دركها العوام والخواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدركه اولى البصائر من النظار الا ان يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الامور فيمهله الى ان يتواتر عنده ولسنا نكفره لانه انكر امرًا معلوماً بالتواتر وانه لو انكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة او انكر نكاحه حفصة بنت عمر او انكر وجود ابى بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيباً في اصل من اصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة واركان الاسلام ولسنا نكفره

بمخالفة الاجماع فان لنا نظر في تكفير النظام المنكر لاصل الاجماع لان الشبه كثيرة في كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على راي نظري وهذا الذي نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضروري وتطابق اهل الحل والعقد على راي واحد نظري لا يوجب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز ان يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظار الذين حكموا به بل لا تواتر الا في المحسوسات ﴿ الرتبة السادسة ﴾ ان لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب ايضاً امرًا معلوماً على القطع بالتواتر من اصول الدين ولكن منكر ما علم صحته الا الاجماع فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلاً اذا انكر كون الاجماع حجة قاطعة في اصله وقال ليس يدل على استحالة الخطا على اهل الاجماع دليل عقلي قطعي ولا شرعي متواتر لا يحتمل التاويل فكلما تستشهد به من الاخبار والايآت له تاويل بزعمه وهو في قوله خارق لاجماع التابعين فانا نعلم اجماعهم على ان ما اجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد انكر الاجماع وخرق الاجماع وهذا في محل الاجتهاد ولي فيه نظر اذ الاشكالات كثيرة في وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالممهد للعذر ولكن لو فتح هذا الباب انجر الى امور شنيعة وهو ان قائلاً لو قال يجوز ان يبعث رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيبعد التوقف في تكفيره ومستند استحالة ذلك عند البحث تستمد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يحيله وما نقل فيه من قوله لا نبي بعدي ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يعجز هذا القائل عن تاويله فيقول خاتم النبيين اراد به اولى العزم من الرسل فان قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدي لم يرد به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي اعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من انواع الهذيان فهذا وامثاله لا يمكن ان ندعي استحالته من حيث مجرد اللفظ فانا في تاويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات ابعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلاً للنصوص ولكن الرد على هذا القائل ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن احواله انه افهم عدم نبي بعده ابداً او عدم رسول الله ابداً وانه ليس فيه تاويل ولا تخصيص فمنكر هذا لا يكون الا منكر الاجماع وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظر والمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقيناً واثباتاً والغرض الان تحرير معاقد الاصول التي ياتى عليها التكفير وقد نرجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا و يندرج تحت رتبة من هذه الرتب فالمقصود التاصيل دون التفصيل ﴿ فان قيل ﴾ السجود بين يدي الصنم

مطبوعات جديدة

تباع في محل احمد ناجي الجمال ومحمد امين الخانجي الكتبي

(واخيه بالاستانة ومصر)

كتاب فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للامام الغزالي
" القسطاس المستقيم له ايضاً
" محك النظر « «
" مفتاح العلوم للامام السكاكي و بهامشه اتمام الدراية لقراء النقايه للسيوطي
" تفريج المهج بتلويح الفرج الجامع لثلاث كتب
" الاتحاف بحب الاشراف و بهامشه حسن التوسل في اداب زيارة افضل الرسل
" المنهل العذب لحضرة الشيخ حسن السقا
" نظم الفرائد في العقائد لشيخ زاده
" المبادي المنطقية للفيومي
" افضل الصلوات تأليف العلامة يوسف افندي النبهاني
" شرح شمائل الترمذي للعلامة علي القاريء و بهامشه شرح المناوي
اللالي المصنوعه في الاحاديث الموضوعه للامام السيوطي
" فلسفة القاضي ابن رشد
" تاسيس النظر للامام الدبوسي في اختلاف الفقهاء
" فقه اللغه وسر العربيه للامام الثعالبي
" تهافت الفلاسفة للامام الغزالي وللقاضي ابن رشد و بهامشه تهافت خواجه زاده
كتاب منظومة العلامه الكواكبي في اصول فقه السادة الحنفية نحوًا من الفي بيت
كتاب ارشاد الامة في حكم الاحكام بين اهل الذمة للعلامة الشيخ محمد بخيت الحنفي
كتاب الملل والنحل لابن حزم و بهامشه الملل والنحل للشهرستاني وقد نجز منه الجزء الاول والثاني
" كشف الظنون من اسماء الكتب والفنون لكاتب چلبي طبع الاستانة
" الاشارة والايجاز الى ما وقع في القران من انواع المجاز للعز بن عبد السلام
كتاب تفسير الخازن و بهامشه تفسير الشيخ الاكبر طبع الاستانة
" كشف الامام البزدوي وهو اكبر كتاب طبع في اصول الائمة الحنفية
" الشفا في تعريف حقوق المصطفى (صلى الله عليه وسلم) طبع الاستانة

«	اعجاز القران لابي بكر الباقلاني
«	المخلاة للبهاء العاملي و بهامشه سكردان السلطان مع اسرار البلاغة
«	ديوان القاضي ابى بكر الارجانى طبع بيروت
قصة	المولد الشريف للبرزنجي مع اسماء اهل بدر (محرك)
كتاب	شرح برهان الكنبوي طبع الاستانة
كتاب	الاشباه والنظائر اللغويه « «

﴿ كتب جاري طبعها على نفقة اصحابها وتباع في محلنا ﴾

كتاب	محصل افكار المتقدمين والمتاخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للامام الفخر الرازي مع شرحه المفصل للامام نجم الدين الكاتبي
«	الصناعتين في صناعة النثر والنظم لابي هلال العسكري مع ذيله الصياغتين في رجال الصناعتين لبعض افاضل العصر الجاري طبعه في الاستانة العلية
«	النور الفارق بين المخلوق والخالق تاليف سعادتلو عبد الرحمن جلبي باچه جي زاده وقد وضع بهامشه كتابان جليلان (الاول) الاجوبة الفاخرة للامام القرافي والثاني ارشاد الحيارى من اليهود والنصارى لابن قيم الجوزيه الجاري طبعهم بمصر

﴿ فهرست كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للامام الغزالي ﴾

كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو اصل آخر قلنا لا فان الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارةً بالاشارة ان كان اخرس وتارةً بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل ان يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه او غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كنظرنا ان الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه اي هل يستدل على اعتقاد التصديق فليس هذا اذن نظراً خارجاً عما ذكرناه ولنقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وانما اوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظراً فقهياً اذا لم يكن ذلك من فنهم ولم ينبه بعضهم بها لقرب المسئلة من الفقهيات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن النظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة والخلود في النار نظر فقهي وهو المطلوب ولنختم الكتاب بهذا فقد اظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا الحشو والفضول المستغني عنه الخارج من امهات العقائد وقواعدها واقتصرنا من ادلتها اوردناه على الجلي الواضح الذي لا تقصر اكثر الافهام عن دركه فنسال الله تعالى لا يجعله وبالاً علينا وان يضعه في ميزان الصالحات اذا ردت الينا اعمالنا والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على محمد خاتم النبيين

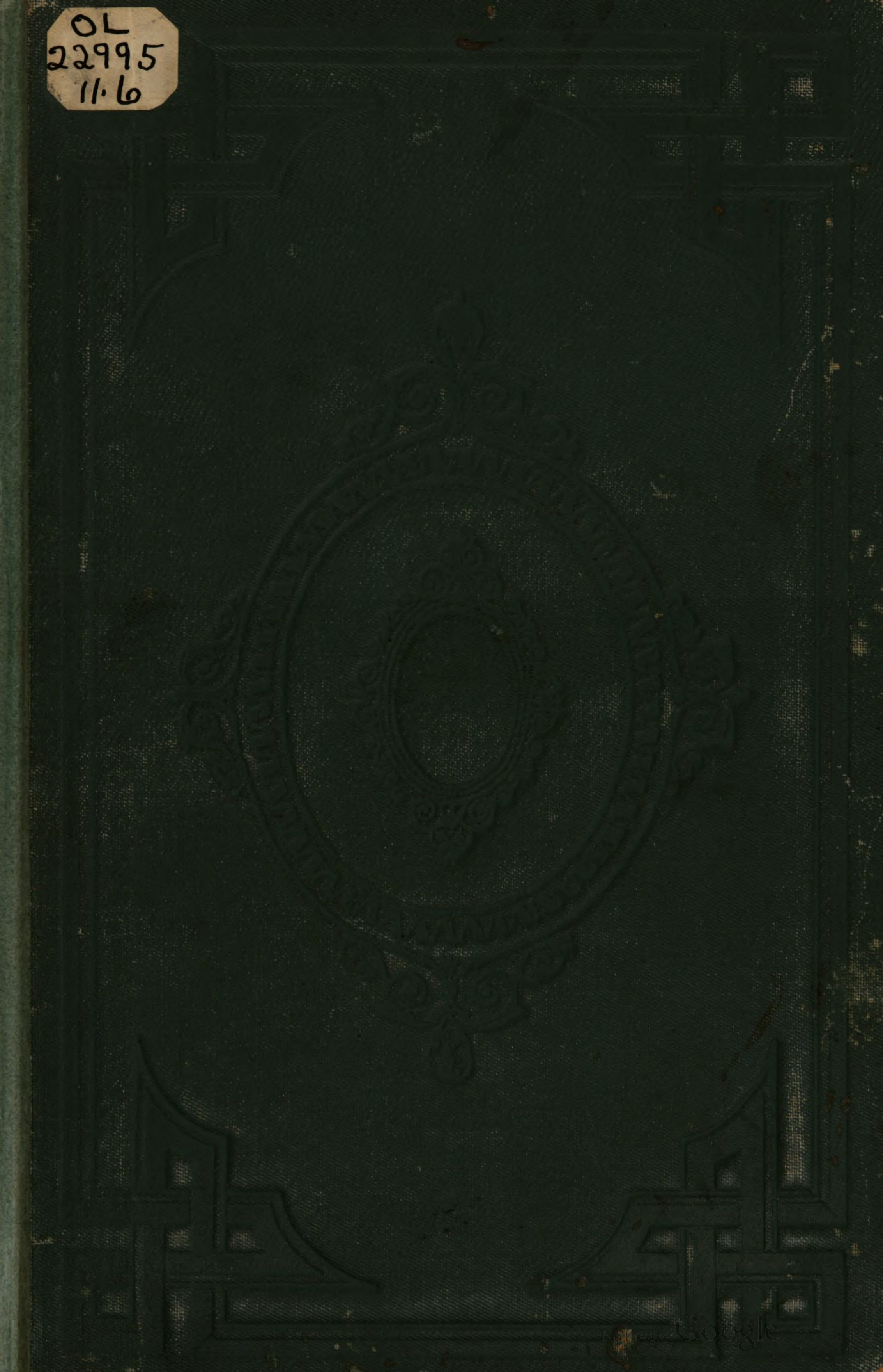
وعلى آله وسلم

تسليماً كثيراً

آمين






OL
22995
11.6